DEYCRIT Sur Repositorio

Esta edición fue compartida por Zulay Díaz, directora de Utopía y Praxis Latinoamericana, para ser difundida a través de Deycrit-Sur Repositorio. Deycrit-Sur no posee ningún derecho sobre esta obra a excepción de la difusión de la misma. Si utiliza este material debe citar a sus autores/as y a la revista.
Está estrictamente prohibido el uso comercial.

Puede acceder a toda la colección en la dirección:
http://www.deycrit-sur.com/repositorio/archivoutopraxis.html

Fernando Ainsa, "a cada uno su isla feliz" Breve excursión a eu-topos

I

Agradezco la invitación a retornar a los libros de Fernando Ainsa, y rescatar en este repaso un librito poco frecuentado -que atrapó a lectores como Cioran- *De aquí y de allá* (Dijon 1986), que reúne en prosa ceñida, aforística, sus anotaciones agridulces sobre el exilio, los viajes, el aislamiento, el destierro, la diáspora, los libros salvos y perdidos, sin olvidar las visitas que recibe el trasterrado (como la madre, que trae la sazón de la familia). Este intenso trajín de adioses y bienvenidas, de partidas y retornos, esta cohabitación viva con el recuerdo para nuestro pensador se convierte en geografía íntima, ideario de vida y estética personal.

En tres décadas de leer sus escritos, siento que este opúsculo de tono confesional abre pistas para acercarnos al "centro de gravedad" de su vigoroso corpus textual e identificar el epicentro que mueve -como los sismos- el conjunto de su Obra. Lo encontramos en dos conceptos-sentimientos: la **errancia** (Aínsa lo prefiere en francés, *errance*) y el **recuerdo**, es decir la Memoria. Tengamos presente que la búsqueda colectiva de Paraíso, de Tierra Prometida, tan arraigada en la tradición cristiana, con la aparición imprevista de América en el siglo XVI -época muy estudiada por nuestro autor- se transforma en búsqueda de una isla edénica, donde no hay trabajos forzados, no hay "ordeno y mando", las ninfas andan desnudas y todos se alimentan de frutas y peces al alcance de la mano. Este es el sentido de su aforismo: "a cada uno su isla feliz", ínsula a hallar donde sea que esté. Significa también una invitación a la errancia, hasta encontrar una tierra de arraigo.

Ya en los años setentas, estudiando la obra de su compatriota Juan Carlos Onetti, Fernando Ainsa conformó su visión del novelista en términos de "fugas, destierros y nostalgias". Allí puso la primera piedra de su arquitectura conceptual. Para tener cada uno su propio suelo, su *eu-topos*, hay que comenzar por el *u-topos*, utopía, es decir armarse de una fe que mueve montañas y atraviesa océanos. Así, en el ciclo utópico iniciado por Ainsa con *Los buscadores de la utopía* (1977, Monte Avila) se advierte una energía movida por un eu-topos, por la esperanza del pueblo llano de tener su propio suelo, impensable en la jerarquizada feudalidad europea. Al leer *Necesidad de la utopía* (1991), comprendimos que el término "necesidad" no tiene intención metafórica sino material, concreta: mostrar que en la condición humana habita un *ser utópico*, dotado de sentido de felicidad, que explora, que experimenta, con un éthos natural de vida, no de muerte. En ese éthos se reconocen todos los seres vivos, conceptúan los biólogos.

En el tiempo histórico, esa búsqueda organizada de paraíso lo ilustra bien tanto su libro *De la Edad de Oro a El Dorado* como *Historia, utopía y ficción en la Ciudad de los Césares,* ambos publicados en 1992, que constituyeron aportes novedosos en la historiografía iberoamericana sobre la Utopía, en tanto *géneros* del relato histórico y literario. En esos años, trabajando en la UNESCO conversábamos mucho estos temas, ideas que resultaron claves para llevar adelante dos gratas iniciativas editoriales que trabajamos juntos: *Memoria de América en la poesía. Antología 1492-1992*, y *Mensaje de América. Selección de Ensayos en el cincuentenario de la UNESCO,* publicados en la Colección Unesco de Obras Representativas (1992, 1996, respectivamente).

II

La vena utópica ha continuado irrigando los trabajos de Fernando Ainsa en la década actual, enriquecida ciertamente por nuevas confluencias, como son la valoración de las categorías de *logos* y *topos* en sus propuestas de "geopoética" contemporánea, una manera de correlacionar territorio, razón e imaginación en el mapeo creativo americano: Comala, Macondo, Machu Picchu, Nueva York, París, son capitales de nuestra literatura. El ensayismo creador y crítico de Fernando Ainsa se beneficia mucho de sus facultades interdisciplinarias, de su experiencia de mundo como funcionario de Naciones Unidas, de ser un intelectual-hombre de acción, que en su momento fue diligente promotor de programas de lectura y de la libre circulación del libro en nuestro continente. Esta libertad creadora se pone en evidencia en su libro *Ensayos* (2014), donde -ante la acometida academicista de cortar el vuelo imaginativo con insípidas monografías- expone las bondades del Ensayo como género inteligente, versátil para el debate de ideas, y claro para el lector, poniendo en vigencia el apotegma de Ortega y Gasset: "la claridad es la cortesía del filósofo".

Otra inquietud siempre latente, que emerge hoy con renovado protagonismo, es el papel de *la memoria* en la historia y la sociedad actual. En su más reciente libro, *Los guardianes de la memoria. 5 ensayos más allá de la globalización,* no sólo habla el pensador de utopías sino también el intelectual que conoce de políticas de Estado, el cientista social preocupado por las tendencias hiper-consumistas de la globalización y de su impacto en el recalentamiento climático. Se manifiesta clara la voz del ciudadano que resiste a la captura del poder político y económico por grupos de la plutocracia mundial, al surgimiento de poderes fácticos no-electos que vacían de contenido la democracia. Ante las debilidades de la democracia, aboga por un renacer de las prácticas republicanas: nos alerta ante el "peligro creciente de democracias sin demócratas, de políticas sin políticos" y de "elites instaladas en el poder, que confiscan la voluntad general, que emana del pueblo soberano".

Este libro expone una afilada actitud crítica: una revisión a fondo de la globalización-realmente-existente, y la necesidad de alentar una "segunda mundialización", que cierre el paso a la mercantilización de la vida. En esta necesaria relectura de los tiempos que corren, resulta pertinente repensar esa familia de ideas que han ido perdiendo vigencia, como "postmodernidad", "otredad", "identidad", "hibridismo", "desarrollo", "crecimiento" -y también "utopía"- pues van quedando anémicas de contenido, dejan de ser operacionales porque no expresan la magnitud de los cambios planetarios que se están produciendo.

Solo dos datos para entender las dimensiones del problema: la OMT calcula que este año se desplazaran por el mundo 1300 millones de persones -un quinto de la población mundial-, 900 por turismo y 400 por motivos de trabajo. Es una tendencia fuerte desde hace 3 décadas. Millones de personas de diferentes culturas y regiones del mundo seguirán desplazándose intensamente, cohabitando, conviviendo, moviendo la sopa genética como nunca. Así, conceptos como "identidad", "otredad", "hibridismo" resultan pálidas expresiones de la fuerza real del cambio en curso. Estos millones que se movilizan cada año por su "isla feliz" encarnan la "errancia" anunciada por Fernando Ainsa. Este torrente de interculturalidad acelera por supuesto los cambios en la geopolítica de las culturas y en las memorias del mundo.

Otro dato crucial lo aporta el consumo cotidiano de los 7 mil millones de habitantes: para la próxima década se requiere que la producción de carne se triplique y la de pollo se cuadruplique. Parece un dato prosaico, un impensado…Como se sabe, los métodos actuales de producción de carnes son lo más ecocidas para el planeta: aumenta el recalentamiento climático, desatando un caos en el equilibrio de la biosfera. De modo que para sobrevivir hay que pensar en otros modelos de consumo humano y de producción de alimentos. En el campo prospectivo las utopías están casi mudas. En materia de producción tenemos que pensar en un más allá del "desarrollo", el "crecimiento" y el "extractivismo". No queda otra opción que asignar esta magna tarea a las ciencias interdisciplinarias, a las tecnologías innovadoras no contaminantes, a la economía creadora, y a un concepto de educación para el consumo basado en el principio de **duración**.

Doy la palabra a Fernando Ainsa para que nos ayude a perfilar una nueva conciencia terrenal:

"La utopía ya no puede ser sinónimo de proyecto unívoco y radical de ruptura totalizante, cuando no totalitaria. En un mundo donde la sociedad civil recupera su capital social, la noción de la utopía clásica se vincula con el diálogo intercultural, la apertura plural a la alteridad, la creación de espacios de mediación y mestizaje y debe de inscribirse en la mundialización de los espíritus que, con sus luchas y resistencias, plantea alternativas reales y posibles a la globalización económico financiera imperante, una inevitable segunda globalización que ya está en curso."

¿Qué enseñanzas nos lega la visión histórica de la Utopía? Con autoridad Fernando Ainsa precisa que la Utopía ya no puede ser un "proyecto unívoco y radical de ruptura totalizante". En efecto, la Utopía, el *ser utópico,* aparecieron en la historia antigua y el renacimiento como relatos del imaginario social, manifestación de una arraigada esperanza humana por el mejoramiento colectivo, que se expresó bien en los géneros oracular, profético, narrativo, poético, teatral etc. Pero del siglo XVIII hacia adelante se produjo un cambio cualitativo a tomar en cuenta, como apunta Stéphanie Rosa en *Cómo la utopía devino programa político* (París 2016, Classiques Garnier, 398 pág.), que es cuando el relato utópico tradicional en Europa se despoja de su ropaje literario y ficcional para convertirse en un claro Programa Político, de demanda de justicia social ante el Estado y los poderes reinantes.

Tesis defendida en la Sorbona, que rescata textos marginados o clandestinos que demuestran que los escritos de Etienne Gabriel Morelly y Gabriel Bonnot de Mably tuvieron amplia circulación en la Revolución Francesa, gracias al trabajo de promoción y agitación de ideas que hizo Gracchus Babeuf, líder de la corriente de los "comunautistas". Estos textos nutrieron al primer movimiento popular proto-socialista, que llevó a Babeuf a la muerte por guillotina, condenado por El Directorio por originar la "conspiración de los iguales".

Se trata de una investigación oportuna, tanto por recuperar textos históricos de los *márgenes* como por aportar una visión renovada de las mutaciones del relato utópico. Este enfoque valora debidamente la influencia del hecho americano en la configuración del discurso de la Utopía en el renacimiento, y destaca la influencia del Inca Garcilaso en el siglo XVIII, cuyas obras fueron bien conocidas por Morelly y Mably (ver parte I del libro, "Morelly o el adiós a la novela"). Esto es una novedad en Europa, pero no del lado Iberoamericano, donde desde hace 3 décadas intelectuales como Ciro Bayo, Juan Gil, Fernando Ainsa, Edgar Montiel, Horacio Cerutti, entre otros, han publicado estudios con este enfoque, y existe una red universitaria de *utopologos* que trabajan en esa perspectiva.

Atentos a repensar el mundo, hoy en día podemos decir con Ainsa que las utopías dejaron de ser castillos en el aire o sueños dorados y se transforman en Defensa del Bien Común Planetario, con programas científicos globales de conservación de la madre Biosfera, y ojalá gobernado por una ciudadanía cosmopolítica soberana.

Edgar MONTIEL.

Autor de *Pensar un mundo durable para todos*
UNESCO/UNMSM, París.
París-Lima, julio 2016.

UNIVERSIDAD DEL ZULIA

Utopía y Praxis Latinoamericana

AÑO 21, Nº 75

Esta revista fue editada en formato digital y publicada en diciembre de 2016, por el ***Fondo Editorial Serbiluz, Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela***

www.luz.edu.ve
www.serbi.luz.edu.ve
produccioncientifica.luz.edu.ve

Utopía y Praxis Latinoamericana

Dep. legal: ppi 201502ZU4650

Esta publicación científica en formato digital es continuidad de la revista impresa
ISSN 1315-5216
Depósito legal pp 199602ZU720

Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social

Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela
Facultad de Ciencias Económicas y Sociales
Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA)

AÑO 21, Nº75
Octubre-Diciembre
2 0 1 6

UNIVERSIDAD DEL ZULIA
Serbiluz
Sistema de Servicios Bibliotecarios y de Información
Biblioteca Digital
Repositorio Académico

Presentación

Estela FERNÁNDEZ NADAL

El presente número 75 de *Utopía y Praxis Latinoamericana*, con el que despedimos el año 2016, está inspirado en la utopía como tema de reflexión y dedicado a homenajear a uno de sus principales cultores en el campo de la Historia de las ideas latinoamericanas, el pensador hispano-uruguayo Fernado Aínsa.

Por ello la *Portadilla*, a cargo de Edgar Montiel, amigo y profundo conocedor de nuestro homenajeado, se intitula "Fernando Ainsa, 'a cada uno su isla feliz'. Breve excursión a *eu*-topos", y nos propone comenzar recorriendo los libros del pensador transterrado a muy corta edad en Uruguay y luego exiliado y radicado finalmente en Europa. Montiel reconstruye en rápido y ameno relato la arquitectura conceptual del pensamiento de Aínsa, siempre acicateado por un persistente y sostenido afán de pensar las condiciones y posibilidades del arribo a la isla feliz de cada uno y de todos. El itinerario comienza con las obras que abrieron un capítulo fundamental de la Historia de las ideas latinoamericanas al estudio de los afanes, recuerdos y errancias humanas por las utopías, tal como los mismos son narrados en diversos relatos históricos y literarios, producidos tanto en Europa como en América. Prosigue a través de las propuestas de "geopoética" contemporánea, en las que categorías de *logos* y *topos* se entrelazan para dar cuenta del mapeo creativo de la imaginación americana en una diversidad de territorios. Y culmina con el rescate que hace Ainsa, ya en sus obras más recientes, del papel de la memoria, la exigencia de revaloración de una democracia verdaderamente republicana y la exigencia de reformulación de la globalización en curso en un sentido de justicia social y defensa del Bien Común planetario.

En sintonía con la intervención introductoria de Edgar Montiel, el *Estudio* contenido en este número de *Utopía y Praxis Latinoamericana* se ocupa también al análisis de la obra de nuestro autor homenajeado. A cargo de una profunda conocedora de su trabajo como también, en general, del pensamiento utópico latinoamericano, María del Rayo Ramírez Fierro (Universidad Autónoma de la Ciudad de México), dicho estudio –titulado: "Los aportes de Fernando Aínsa a la utopología desde nuestra América"− se abre con un interesante "exordio", en el cual, a la manera de Simón Rodríguez, Ramírez Fierro presenta el punto desde el que parte su análisis, esto es, la "Utopología": disciplina filosófica acerca del pensamiento utópico, entendiendo que el mismo, tanto en sus expresiones narrativas como prácticas, es motor de cambios socio-culturales en la historia. De los varios niveles analíticos de la Utopología, el estudio sobre las contribuciones de Aínsa que se ofrece en estas páginas remite al plano denominado "histórico-interpretativo", referido a la reconstrucción historiográfica del pensamiento y los proyectos utópicos, en este caso, de Fernando Aínsa. La reconstrucción de ese itinerario plantea una organización en tres momentos: a) la narrativa y la conciencia mítico-arquetípica de la utopía; b) la hermenéutica de la historia de América Latina en clave utópica; y c) la no renuncia a la función utópica en el neoliberalismo y la mundialización cultural. A lo largo de estos momentos, los desarrollos conceptuales de Aínsa en torno a lo utópico se solapan entre sí al tiempo que amplían su alcance y horizontes, articulando en una trayectoria unitaria el descubrimiento de la importancia de la utopía, su asociación con la narrativa y la historia de nuestra América y su proyección al mundo globalizado de nuestros días. La autora cierra su trabajo con una reflexión acerca del derecho de todos los pueblos a sus utopías, no sólo "para sí", sino también "desde sí".

La sección de *Artículos*, dedicada en este número por completo a lo utópico y sus manifestaciones y formas, da inicio con un escrito del entusiasta Director de *Utopía y Praxis Latinoamericana,* Álvaro B.Márquez-Fernández, de la Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela, La preocupación que

atraviesa el trabajo es la de encontrar perspectivas críticas frente a la concepción hegemónica de la política como herramienta al servicio del poder coactivo de los mecanismos estatales y de sus aparatos de legitimación ideológica. Ante esta cuestión, "Política y autocrítica ideológica del poder (socialista) a partir de sujeto utópico" invita a una reflexión sobre los fundamentos utópicos y contra-hegemónicos del poder en las democracias latinoamericanas actuales, particularmente de aquellas que se definen como socialistas. Márquez-Fernández presenta la alternativa de una comprensión deliberativa de la política, que propicia la participación de los actores sociales en el ejercicio de su autonomía y la expresión de la pluralidad de sus intereses.

Desde una posición que define como "posmarxista", el autor aboga por superar la visión del poder como lucha entre ideologías antagónicas para pasar a entenderlo como la construcción de una racionalidad dialéctica compleja, donde el sujeto revolucionario desempeña un fundamental rol utópico. Postula un socialismo entendido más como una praxis de-colonial de vida y de coexistencia que como una forma objetiva de Estado; un socialismo que se resiste a renunciar al necesario trasfondo anarquista de cuestionamiento subjetivo a todos los dogmas autoritarios. Se trata de plantear la utopización de la política y de la democracia, en la clave de un humanismo más solidario y fraternal, histórico y dialectico.

A continuación, en "Ideología y utopía. Cambio social y proyecto moderno en Florestan Fernandes", Daniela Rawicz, profesora e investigadora de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, enfoca la propuesta de cambio social para el Brasil que formula Fernandes en la década de los años 50, como también su percepción aguda y comprometida con su país y su pueblo. La autora bucea en la concepción de "desarrollo" y "modernidad" del intelectual brasilero, uno de los fundadores de la Sociología latinoamericana contemporánea, en los insumos teóricos por él recogidos y reformulados −particularmente sus deudas con el pensamiento de Marx y de Manheim−, y en las diversas interpretaciones a las que su propuesta ha dado lugar. Finalmente Daniela Rawicz propone un balance crítico donde la presencia de elementos ideológicos –que inconsciente y silenciosamente legitiman el cambio social o algunos de sus componentes− y otros de índole utópica − que proyectan la realidad social brasilera y latinoamericana hacia alternativas y potencializadas no realizadas en los modelos capitalistas hegemónicos del Norte−. En la dimensión utópica de su teoría, Fernandes otorga un papel decisivo a los intelectuales de la época: a ellos les concierne la responsabilidad de explorar esas alternativas, más allá de todo modelo, que se encuentran dormidas en el seno de una realidad social específica, a la espera de ser descubiertas y plasmadas en la práctica.

El artículo siguiente, tercero en el índice de contenidos de esta sección, es "Del socialismo indio al Reino de la Verdad y la Vida: utopías de Fausto Reinaga". Su autor, Gustavo Cruz es Investigador del CONICET y de la Universidad Católica de Córdoba, en Argentina. Como lo indica su título, Cruz nos presenta las formulaciones utópicas de la segunda y la tercera etapas del pensamiento político del intelectual boliviano Fausto Reinaga, a saber, indianismo y amautismo. A partir del concepto filosófico de utopía tal como el mismo ha sido formulado por Horacio Cerutti, Cruz analiza el entramado de filosofía y política que explica la originalidad y dramatismo de las sucesivas propuestas de Reinaga: del socialismo indio, en primer lugar, y de la Comunidad Amáutica universal, en el último período de su pensamiento.

La primera encierra el proyecto de superación de la larga etapa de opresión y exterminio del indio; en su esbozo se establece una relación política y de autoafirmación étnica y racial con el pasado grandioso del Incario, que no es cabalmente comprendida a partir de la idea occidental de "regreso". La revolución india establecerá una "república socialista india" a partir de un plan racional ("científico"), en la que la vida humana será el valor supremo; dentro de esa nueva sociedad podrán converger las demás razas segregadas y oprimidas por Occidente, cuyas tradiciones críticas Reinaga respeta y valora.

La última etapa de su evolución intelectual está marcada por un giro drástico en su pensamiento; en ella desarrolla sus tesis amautistas, de fuerte tinte mesiánico, siempre combinado con una persistente recuperación de la ciencia y la técnica. Al tiempo que Reinaga se aleja de la vanguardia indianista boliviana y abandona la política como eje central de su reflexión, la utopía indianista es desplazada por la formulación de un humanismo y una utopía de carácter universal –el Reino de la Verdad y la Vida− donde se produce un reencuentro de los seres humanos entre sí y con la naturaleza, que sigue siendo empero una forma de sociedad radicalmente opuesta al "socratismo occidental". El artículo se cierra con interesantes reflexiones acerca de la vigencia del pensamiento de Reinaga en la actualidad, como también de sugerentes indicaciones acerca de la dificultad de captarlo en su especificidad desde categorías occidentales, como la de revolución e, incluso, la de utopía.

El cuarto artículo de esta entrega, a cargo de Estela Fernández Nadal, Investigadora Principal del CONICET y docente de la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina), se titula: "Crítica de la razón utópica y ética del sujeto en Franz Hinkelammert". Como lo indica su título, la colaboración está centrada en el pensamiento de Franz Hinkelammert y, particularmente, en la relación entre su *Crítica de la razón utópica* (1984, San José, DEI; 2002, Bilbao, Desclée) y sus obras más recientes, donde el filósofo latinoamericano de origen alemán desarrolla sus categorías de "sujeto" y "bien común".

Como es sabido, para Hinkelammert, las utopías expresan el anhelo de plenitud que es inherente a la humanidad; solo lo imposible tiene la capacidad de abrir los horizontes de lo posible. En esta función reguladora de los ideales utópicos residen las esperanzas actuales de la humanidad. Sin embargo, es necesario entender que, como ideales imposibles, las utopías no son empíricamente realizables: son "totalidades ausentes", a las que es posible aproximarse prácticamente, a través de la interpelación y transformación permanentes de las relaciones humanas, siempre amenazadas por su fetichización. En consecuencia, no son "totalidades presentes", esto es, fórmulas de perfección a las que se arriba por aproximación paulatina.

La no presencia de las utopías se corresponde con el carácter del sujeto y del bien común, ambas son también "ausencias", totalidades ausentes: el primero porque la condición humana es una infinitud que no tiene más remedio que realizarse en los límites de la finitud, que siempre constriñe y respecto de la cual el sujeto grita y reclama por la libertad y dignidad todavía no realizadas; el bien común, porque es la formulación positiva de ese reclamo, siempre sujeto a reformulación.

En quinto lugar encontramos el artículo de Carlos Molina Velázquez, Profesor de la Universidad Centroamericana Simeón Cárdenas de El Salvador. El mismo está en sintonía con el anterior, pues también en sus líneas se deja entrever la resonancia del imposible hinkelammertiano, que hace posible lo posible. A propósito del célebre mito griego de Antígona −particularmente en la versión de Sófocles− en "Antígona, enamorada de lo imposible", Molina Velázquez desarrolla una reflexión ética y política en torno del acto de desobediencia al poder, a la ley y a la racionalidad instrumental, y de sus consecuencias, cuando tales instancias han sido sacralizadas.

Molina Velázquez destaca la heroicidad de Antígona en su rebelión contra lo que hoy denominaríamos la "razón de Estado", representada por Creonte, su tío y tirano de Tebas. En contra de esa racionalidad política, que es racionalidad instrumental del cálculo, siempre respetuosa de los férreos límites de lo "posible", ella se levanta en nombre de las leyes de dioses más antiguos que los de la ciudad, aludidos por Creonte, que ordenan honrar los cadáveres y el linaje del muerto, en este caso, su hermano. Antígona, como bien se percata su hermana Ismene, está enamorada de lo imposible; mientras esta proclama la legitimidad absoluta de "lo único posible", la convicción utópica de Antígona exige que lo imposible sea incorporado en el pensamiento, la planeación y la realización de nuevas formas de vivir. Su condición de mujer y, más aún, de mujer joven hace todavía más escandaloso su crimen de rebelión, pues como tal le está vedado empujar un camino que puede conducir a nuevas posibilidades políticas.

Rafael Mondragón (Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM) nos acompaña en este número de *Utopía y Praxis Latinoamericana* con un estudio filológico de gran rigor heurístico y metodológico sobre el célebre escrito de Simón Rodríguez, *Sociedades Americanas en 1828*. Como lo expresa claramente el título de su trabajo: "Hacia una edición crítica de *Sociedades americanas en 1828* de Simón Rodríguez: claves para la reconstrucción de un proyecto editorial", el objeto perseguido es ofrecer los fundamentos teóricos a la edición crítica de la obra, proyecto en el que el equipo de investigación al que pertenece Mondragón y que es dirigido por la Dra. María del Rayo Ramírez Fierro en la Universidad Autónoma de la Ciudad de México: "O inventamos o erramos", se encuentra abocado en la actualidad.

Su extenso trabajo reconstruye el gran proyecto editorial de don Simón, nunca realizado en forma completa y definitiva, de publicar una obra que fue madurando a lo largo de más de treinta años, esto es, por lo menos desde su regreso a América, en 1923, animado por el deseo de reencontrarse con su amado discípulo Simón Bolívar y contribuir desde su experiencia y conocimientos a la fundación de las nuevas repúblicas, y probablemente hasta su muerte, en 1854, en Perú. Para ello el autor sigue la pista de ese proyecto, recogiendo e interpretando con sistemático cuidado las características materiales de los documentos del venezolano y las marcas textuales que, en cada caso, declaran una afiliación a la ese enorme y nunca acabado proyecto editorial. Todo ello conduce a la delimitación y definición, claras y contundentes, de los criterios editoriales que deben tenerse en cuenta para dar el mejor cumplimiento posible a los propósitos de Rodríguez.

Un séptimo artículo cierra esta sección. Corresponde al trabajo de los investigadores José Vicente Villalobos de la Universidad del Zulia y de Francisco Ganga de la Universidad de Los Lagos de Chile, titulado: "Derechos sociales fundamentales: Consideraciones iusfilosóficas de sus dilemas. Aproximación utópica desde la Bioética Global", donde desde una perspectiva del imperativo categórico kantiano, presentan la relación entre la razón práctica y el posible cumplimiento por parte del Estado, en particular en América Latina, de los derechos sociales fundamentales.

Además, se acompaña ese análisis a partir de un enfoque bioético de la convivencia y de la existencia humana, vista las correlaciones implicativas en todos los sistemas de vida que hace viable la superación del paradigma antropocéntrico por el de un bioderecho centrado en la vida ética como principio hipotético universal capaz de contener la diversidad e individualidad en un *thelos* de justicia y equidad que hace posible una utopía de la convivencia a favor de todos. Se considera que la tendencia de la ética hacia una bioética en sentido global, permite garantizar el bien de convivencia de los seres vivos en sus condiciones básicas de existencia humana. La exigencia de este otro orden global de vida compromete significativamente a los Estados Latinoamericanos en su intención de responder a los derechos a la vida de todos los seres vivos, no tan solo de los seres humanos.

En la sección dedicada a *Ensayos*, nuestro intelectual homenajeado, Fernando Aínsa, honra este número de *Utopía y Praxis Latinoamericana* con un testimonio de gran valor historiográfico y filosófico, en el que se entretejen en un relato logrado su vasta trayectoria vital e intelectual en torno de las utopías. En "Los senderos de la utopía también se bifurcan. 45 años de viaje buscando llegar a alguna parte", Aínsa nos narra con su magnífica prosa el curso zigzagueante y pleno de bifurcaciones de sus búsquedas personales, entretejidas permanentemente con encuentros con libros fundamentales, que despertaron sus inquietudes y empujaron algunos de sus descubrimientos, y con los amigos filósofos, escritores o historiadores, todos estudiosos, como él, de lo utópico, con quienes elaboró proyectos que cuajaron en empresas intelectuales, alumbradoras de felices y fecundos intercambios en congresos, reuniones y ediciones.

Como es sabido, el origen de sus intereses utópicos se halla en la literatura, particularmente en la narrativa latinoamericana, que bajo la lupa de Aínsa se devela cargada de vocación identitaria,

tanto en sus movimientos centrípetos (hacia el interior secreto de América) como centrífugos (hacia una modernidad embebida de "cultura occidental"). La narrativa y la poesía latinoamericanas llaman la atención de Aínsa por la tensión entre imagen y posibilidad, de la que surge una apuesta literaria por lo utópico; esta apuesta pone bajo la luz la dimensión de lo "maravilloso utópico", categoría que propone con el afán de superar la catalogación canónica del "realismo mágico" en la que el acento es puesto en la magia de lo real, más que en la de lo posible.

Los mitos de los orígenes (El Dorado, La Edad de Oro, etcétera) fueron otras fuentes de inspiración y estudio, rastreados incansablemente hasta descubrir en ellos una complicidad silenciosa con las utopías que guiaron la conquista y la colonización de América. Las aplicaciones prácticas de utopías imaginadas, que tuvieron lugar en los antiguos territorios de lo que hoy son México, Argentina y Brasil, ocuparon también un núcleo de intereses en sus trabajos. Todo ello decantó en una periodización de la historia del continente articulada en torno de los proyectos utópicos característicos de cada etapa.

En la elaboración de un método riguroso para el análisis de los textos estudiados, reconoce Aínsa una deuda intelectual con Bloch, de quien tomó como herramienta heurística la dialéctica entre ser y deber ser, entre identidad y utopía, como sustento de la pulsión utópica que recorre la historia de la humanidad y, por supuesto, de Nuestra América. También el descubrimiento de la importancia de los componentes mesiánicos y religiosos en las utopías de transformación social tiene en Aínsa una inspiración blochiana.

Ya andada una buena parte del camino, el hallazgo de la dimensión cultural de lo utópico en la diversidad de pueblos de Nuestra América le permite revalorar a Aínsa la importancia de la raíz antropológica de la utopía, así como bucear en las especificidades de que la misma hace gala en diferentes culturas.

La mirada retrospectiva desde la actualidad hacia el pasado siglo, le devuelve un panorama complejo y contradictorio: la centuria, desbordante de ideas y proyectos, vanguardias artísticas y políticas, no puede ocultar empero los resultaros dispares y ambiguos en lo relativo a la efectiva transformación de un orden social injusto y opresivo. En el siglo XXI abundan los signos de que "el ciclo donde utopía era sinónimo de revolución se ha acabado". Hoy, las crisis y los escepticismos, tanto como las seducciones consumistas de la globalización económica y financiera, nos invitan a abandonar la causa de la utopía. Sin embargo, el balance de sus 45 años caminados por los senderos de las utopías es positivo: Aínsa encuentra en el presente, instruido por el fracaso de los voluntarismos de las décadas pasadas, la oportunidad para proyectar perspectivas utópicas de más lenta pero segura elaboración, menos totalizadoras y más atentas al espacio de la cultura democrática, "hecha de las formas de conducta generadas en las dimensiones moleculares de la sociedad". Más allá de la nostalgia y los desencantos, Aínsa sostiene la vigencia de los programas utópicos que desarrollan la "capacidad de rebeldía ciudadana sensata", que busquen y consigan influir de modo decisivo en la política.

En la sección *Notas y Debates de Actualidad*, encontraremos dos pertinentes intervenciones para el homenaje que este número se propone llevar a cabo: de Hugo Biagini, la primera, y de Horacio Cerutti Guldberg, la segunda.

El escrito de Biagini (CONICET, Argentina) ensaya una semblanza fisonómica de su amigo Fernando Aínsa: cosmopolita situado e intelectual "inmerso en la reflexión sobre la unidad y la alteridad de lo humano", son los rasgos elegidos por Biagini para caracterizar al pensador hispano-uruguayo. Prosigue rescatando importantes nudos conceptuales, fundamentales para la reflexión profunda en torno a lo utópico, que han sido desbrozados por Aínsa a lo largo de su obra. Entre ellos, conviene retener la relación íntima entre proyecto utópico y problemática identitaria, dos cuestiones imbricadas profundamente en la cultura latinoamericana, que en su unidad generan las tensiones permanentes que recorren la historia del continente entre el refugio en las notas identitarias intrínsecas y vernáculas, por una parte, y la fuga hacia la modernización exógena, civilizadora, abierta al mundo externo y expectante de lo nuevo.

Otros núcleos conceptuales axiales en la obra de Aínsa son, según Biagini, los existentes entre historia y ficción del que da cuenta la importancia de la novela histórica en el continente−; entre función y modelo utópico −mientras que los contenidos de cualquier modelo varían con el tiempo y las circunstancias, la función alude a la propulsión humana a pensar y planificar los cambios percibidos como necesarios en el *statu quo* y a abrirse a la historia−; entre idealidad y realidad –tensión impulsora de las utopías en todos los tiempos−; entre orden y libertad, que permite distinguir y tipificar las utopías concretas. Biagini otorga un lugar sobresaliente a la percepción aguda de Aínsa frente a las novedades históricas de nuestro tiempo, como el movimiento migratorio y las nuevas experiencias vitales de multiculturalidad o interculturalidad, que obligan a replantear los parámetros identitarios de vastas poblaciones, y redimensionar la dinámica entre particularismos y universalidad, en el marco actual de la globalización contemporánea.

Horacio Cerutti Guldberg (UNAM, México) nos envía para su publicación en este volumen de la Revista un texto que leyó en el Simposio sobre "La concepción de la utopía desde América Latina", realizado en el marco del 52º Congreso Internacional de Americanistas, realizado en Sevilla, del 17 al 21 de julio de 2006, a propósito de un homenaje realizado en esa ocasión a Fernando Ainsa. Con el título de "Fernando Aínsa: soñador irredento, siempre adelante", la nota ofrece unas páginas de gran belleza y sobrada erudición, dedicadas a su entrañable amigo y compañero de travesías utópicas, con quien ha compartido afinidades literarias y experiencias vitales, tanto en lo personal como en lo intelectual. Justamente, un ejemplo de ello es el referido Simposio en los Congresos Americanistas, que ambos fundaron y luego consolidaron, junto a otros especialistas en la materia, que ha devenido con el correr del tiempo en referencia ineludible de todos los que cultivan el interés por la problemática de la utopía.

Cerutti destaca la recepción de la obra de Aínsa en dos exponentes destacados de la Historia de las ideas latinoamericanas: la mexicana María del Rayo Ramírez Fierro –cuyo estudio sobre Aínsa, ya referido, encabeza las páginas de este número de *Utopía y Praxis Latinoamericana*−, y el cubano Raúl Fornet Betancourt. A partir de allí, y enriquecido por esas lecturas, el filósofo "argenmex" desarrolla un estudio sistemático y erudito de las diferencias conceptuales, terminológicas, metodológicas y críticas, introducidas por el autor homenajeado a lo largo de sus obras con el propósito aportar un aparato crítico consistente para el abordaje riguroso al estudio de las utopías. Es el de Cerutti un escrito que, a más de sentido homenaje al amigo, será en adelante de consulta obligatoria para todos los que deseen internarse en la producción de Fernando Aínsa con el objeto de apropiarse del complejo y sistemático desarrollo que, en torno a lo utópico, plantea el pensador.

La entrevista con la que se cierra la parte monográfica de este número, versa sobre "Fernando Aínsa. Reivindicación del género ensayo como modo de pensar para la filosofía nuestroamericana". A cargo de Alex Ibarra, la misma fue publicada inicialmente en *Le Monde Diplomatique*, edición digital chilena, el 23 de Mayo de 2015. Nos ha parecido oportuno reeditarla en este número de *Utopía y Praxis Latinoamericana* porque presenta una excelente ocasión para lograr un acercamiento más personal al pensador homenajeado. En efecto, a partir de la dinámica más íntima de la conversación, Aínsa enfatiza el valor del ensayo como género particularmente idóneo para reflejar la plural y compleja, cuando no contradictoria, realidad latinoamericana y lamenta su puesta en crisis, consecuencia de la hegemonía del academicismo, que impone otros formatos de escritura, como la prosa didáctica y el artículo académico, propio de las revistas especializadas. También refiere interesantes pasajes de su trayecto vital: las razones íntimas de sus lazos con Uruguay, su patria adoptiva, y con otros países latinoamericanos, así como su condición de hombre "de dos mundos": América y Europa. Aínsa responde interrogantes sobre temas específicos de interés creciente, relativos a la historia y la literatura. Reflexiona sobre su condición de intelectual independiente, y pondera el impacto de su obra dentro de la academia, a pesar de que su carrera ensayística y filosófica se ha desarrollado por fuera de los claustros universitarios. Finalmente se pronuncia por la importancia de las redes en la era actual, y su función comunicativa y de intercambio.

Como de costumbre, el presente número se cierra con el *Librarius*, donde el lector encontrará recensiones de importantes obras recientes, entre las cuales se encuentran los dos últimos libros de Aínsa, y otras importantes contribuciones, en todas las cuales, ya sea desde la historia de las ideas, la filosofía, el arte, los estudios feministas o la geografía, se ahonda en la tensión entre lo real y lo posible, esto es, en la propensión utópica que orienta y guía el pensamiento y la praxis humana en una dirección de transformación y superación.

UNIVERSIDAD DEL ZULIA

Utopía y Praxis Latinoamericana

AÑO 21, Nº 75

Esta revista fue editada en formato digital y publicada en diciembre de 2016, por el ***Fondo Editorial Serbiluz, Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela***

www.luz.edu.ve
www.serbi.luz.edu.ve
produccioncientifica.luz.edu.ve

Utopía y Praxis Latinoamericana

Dep. legal: ppi 201502ZU4650

Esta publicación científica en formato digital es continuidad de la revista impresa
ISSN 1315-5216
Depósito legal pp 199602ZU720

Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social

Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela
Facultad de Ciencias Económicas y Sociales
Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA)

AÑO 21, Nº75
Octubre-Diciembre
2 0 1 6

UNIVERSIDAD DEL ZULIA
Serbiluz
Sistema de Servicios Bibliotecarios y de Información
Biblioteca Digital
Repositorio Académico

ESTUDIOS

UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 21, Nº. 75 (OCTUBRE-DICIEMBRE), 2016, PP. 19-33
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.

Los aportes de Fernando Aínsa a la utopología desde nuestra América[1]

Contributions by Fernando Ainsa for an Utopology from our America

María del Rayo RAMÍREZ FIERRO

Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México.

Resumen

Fernando Aínsa se ha dedicado al estudio del pensamiento utópico en la historia de nuestra América. En un diálogo y debate permanentes con otros filósofos, historiadores de las ideas y escritores, ha planteado una interpretación de la historia y la cultura nuestroamericana en clave utópica. Siguiendo la ruta de su propio itinerario intelectual, profundizamos, desde la *utopología*, en su interpretación de la historia de América Latina, en la que recoge tanto la narrativa como las experiencias prácticas utópicas, y evalúa el lugar de la utopía en la época actual, es decir, en el contexto neoliberal y de mundialización de la cultura.

Palabras clave: Aínsa; *Nuestra* América; Utopía; Utopología.

Abstract

Fernando Aínsa has been devoted to the study of utopian thinking in the history of our America. In a permanent dialogue and discussion with other philosophers, historians of ideas and writers, he has raised an interpretation of history and culture in a utopian "nuestroamericano" ("Our-American") key. Following the path of his own intellectual journey, we deepen, from utopology, his interpretation of the history of Latin America, which includes both narrative and practical utopian experiences, and evaluates the place of utopia in the present age, i.e. in the neoliberal globalization context and culture.

Keywords: Aínsa; *Our* América; Utopia; Utopology.

1 Responsable del Proyecto de Investigación 091, Historia de las Ideas: *O Inventamos o Erramos.*

Recibido: 18-04-2016 ● Aceptado: 27-07-2016

PARA COMENZAR

1984 fue un año clave para el pensamiento utópico. Aún dentro del marco de la guerra fría en el que el mundo político económico, cultural y político dividía en tres regiones el planeta, asistimos desde el "tercer mundo" a la celebración del incumplimiento de la distopía imaginada por George Orwell, *1984*. En el espacio escultórico de Ciudad Universitaria nos dimos cita filósofos, poetas, músicos, artistas plásticos y *rockeros*. Cada cual lo celebró con espontaneidad. El espacio escultórico circundado por el cuerpo de Quetzalcóatl, no tenía puertas ni barrotes, la única barrera eran la flora y fauna agrestes en un medio volcánico. Los asistentes estábamos ahí para conjurar la distopía con flores, poemas, música, bebidas embriagantes y otros excesos posibles bajo el cielo abierto. Lo más importante fue que celebramos que no teníamos un "hermano mayor" que vigilara y censurara cada uno de nuestros actos. El espíritu utópico, heredero de las luchas culturales, políticas, feministas y artísticas de la década de los años sesenta campeaba en un día soleado. Sentíamos que la utopía estaba viva, que era posible seguir en la misma dirección hasta hacer que el capitalismo se desplomara, que la amenaza permanente de una tercera guerra mundial (¿?) terminara, sobre todo, porque estábamos convencidos de que sosteníamos una militancia activa para su fin. Sin saberlo, en los siguientes años, ese horizonte histórico cambiaría.

Conocí por primera vez la filosofía de Ernst Bloch, en la década de los años ochenta mientras era estudiante de Filosofía, a partir de su libro *Sujeto-objeto. El pensamiento de Hegel* hasta llegar a *El principio esperanza*[2]. La insuficiencia de la filosofía hegeliana y su lectura desde el marxismo heterodoxo, alimentada con el análisis de la función del sustrato mítico pagano y judeo-cristiano, lo habían llevado a proponer la filosofía de la esperanza como conciencia del devenir del mundo en el que tanto lo material como lo subjetivo confluían en la acción transformadora de la realidad. Pero Bloch, solamente había hablado de América, la *nuestra*, en algunos puntos del largo itinerario del despliegue de la conciencia anticipadora -que no empieza con la invención del género utópico hace quinientos años por Tomás Moro-, en el contexto de las utopías geográficas; esas utopías de la conquista del espacio que las sociedades europeas llevaron a nivel de la realización práctica la antigua y medieval conciencia utópica que floreció en la literatura fantástica, contrapunto de los rigores de la vida medieval y renacentista[3]. No obstante a las pertinentes acotaciones históricas y económicas sobre América, Bloch no se ocupó de la rica y compleja expresión de la conciencia anticipante en América Latina. Así, en ese contexto leí por primera vez, en fotocopias y gracias a Horacio Cerutti, a Fernando Aínsa[4]. Desde esas lecturas, luego el diálogo y debate en las "internacionales de la utopía" reunidas al interior de los Congresos de Americanistas desde 1994 y, ahora, gracias a la comunicación personal, he seguido el rumbo de su pensamiento en su escritura[5].

Para exponer sus aportaciones a lo que denomino *utopología* seguiremos el trazo ofrecido por el mismo Aínsa de su trabajo intelectual por más de cuatro décadas.

2 Bloch, E (1949). *Sujeto-objeto. El pensamiento de Hegel*, Fondo de Cultura Económica, México, (2ª. ed. en español 1983); Bloch, E (1977, 1979 y 1980). *El principio esperanza*, [vers. del alemán de Felipe González Vicen], Aguilar, Madrid, (1ª. ed. alemana, 1959).

3 Ver Bloch, E (1979). *Op. cit.*, "El Dorado y el Edén. Las utopías geográficas", pp. 322-372.

4 Los artículos que leí fueron: AINSA, F (1982). "Notas para un estudio de la función utópica en la Historia de América Latina", *Anuario de Estudios Latinoamericanos*, n°. 16, UNAM, México; y AINSA, F (1984). "La función utópica e imaginario subversivo en Hispanoamérica", *Anales de Literatura Hispanoamericana*, Madrid.

5 Los Simposio de Utopía en el marco de los Congresos Internacionales de Americanistas han sido organizados por Horacio Cerutti, Oscar Agüero, Fernando Aínsa, Jussi Pakasvirta, Antolín Sánchez Cuervo y María del Rayo Ramírez en sus ediciones de Estocolmo (1994), Quito (1997), Varsovia (2000), Chile (2003), Sevilla (2006), Ciudad de México (2009), Viena (2012) y El Salvador (2015).

EXORDIO

Simón Rodríguez en una hermosa página de la edición de 1828 de *Sociedades americanas* hace una reflexión meta-editorial sobre los breves textos que acompañan y explican las obras escritas[6]. En ella aclara el sentido de la escritura en prólogos, prefacios, proemios, preliminares, preámbulos, etc. De allí recuperamos la idea de *exordio* que expone el "punto de que se parte" en las disquisiciones. Este punto de partida es lo que hemos llamado *utopología*.

Utopología quiere ser una teoría de los cambios socio-culturales, cuyo motor es la tensión y la función utópicas[7]. Dicho de otro modo, utopología se entiende como teoría de la utopía o reflexión filosófica que analiza la utopía, el pensamiento y la acción utópicas.

Utopología es, así, una sistematización de varias aportaciones filosóficas de pensadores latinoamericanos (Fernando Aínsa, Franz Hinkelammert, Arturo Andrés Roig y Horacio Cerutti). En ella propusimos cuatro niveles de análisis que se complementan, a pesar de la diversidad del andamiaje conceptual propuesto por cada uno de ellos.

Al primero le llamamos histórico-interpretativo y refiere a la reconstrucción historiográfica del pensamiento y los proyectos utópicos en sus diversas manifestaciones, desde las utopías literarias hasta los proyectos religiosos o políticos, económicos, etc.

El segundo coloca a la imaginación utópica en un lugar central de la racionalización o conceptualización de la realidad, ofrecida por las ciencias sociales, particularmente la economía política. Siguiendo a Franz Hinkelammert la imaginación utópica trabaja en el seno del ejercicio racional aportando un fondo axiológico límite deseable desde el cual se define lo posible, tanto teórica como prácticamente.

En el tercero ubicamos a lo utópico en el nivel discursivo. Aquí recuperamos las reflexiones de Arturo Andrés Roig. Especialmente enfatizamos el desplazamiento del análisis de la utopía, como género literario, a las prácticas discursivas en las que se pone en ejercicio la función utópica como dispositivo teórico-práxico, en contextos culturales e históricos específicos, por sujetos concretos que se hacen cargo, desde el lugar que ocupan dentro del todo social, de la conflictividad que lo constituye y se modifica a lo largo de su historia. La función utópica tiene por objeto la denuncia de las condiciones de opresión y, con ello, abre las posibilidades de su superación. Esta acción de negación se realiza mediante varias subfunciones: crítico-reguladora, liberadora del determinismo de carácter legal y anticipadora de futuro. Gracias al debate entre los utopólogos se suman la sub-función de historización (Cerutti) y la de posibilitar, desde el ejercicio discursivo, por al carácter performativo del lenguaje, nuevas formas de subjetividad (Fernández Nadal).

Finalmente el cuarto nivel de teorización utopológica se refiere al nivel antropológico-histórico-cultural. En este nivel, como lo propone Cerutti, lo utópico se explica atendiendo a la propia realidad mundana: su carácter contingente e histórico, la articulación entre lo material y lo subjetivo, y al estrecho vínculo entre las necesidades y los deseos amalgamados en/desde la praxis social transidas por determinaciones políticas, económicas y culturales. Lo más importante de este nivel de análisis es reconocer la "tensión utópica operante en la historia", cuyos productos son, entre otros, la utopías literarias, las diversas luchas

6 Ver de MONROY SÁNCHEZ, G (2015). "El fracaso como promesa en el proyecto editorial Sociedades americanas de Simón Rodríguez", Tesis de licenciatura en Letras Hispánicas, FFyL-UNAM. Ver particularmente el apartado "Las huellas de la voluntad de Rodríguez: escritura metaeditorial", p. 73ss. Entre la escritura para-textual o meta-editorial están: títulos, epígrafes, presentaciones, prefacios, prólogos, advertencias, notas, etc. Ver de RODRÍGUEZ, S (1828). "Nota sobre los prefacios", *Sociedades americanas en 1828. Cómo serán y cómo podrían ser en los siglos venideros*, Arequipa, s/e.

7 Ver RAMÍREZ FIERRO, M del R (2012). *Utopología desde nuestra América*, Ediciones desde abajo, Bogotá, p. 139 ss. Tuve la oportunidad de presentar las conclusiones de esa investigación en el 51° ICA celebrado en Santiago de Chile en el año 2003. Posteriormente se publicaron como RAMÍREZ FIERRO, M del R (2004). "Utopología desde nuestra América", *Utopías. Universidad-Verdad. Revista de la Universidad del Azuay*, n°. 34, Agosto, Universidad del Azuay, Cuenca-Ecuador, pp. 21-35.

de liberación de los sectores sociales esclavizados, explotados o marginalizados, los cuales ponen en juego contenidos simbólicos vinculados con la dignidad y la justicia y, sobre todo, apuntan hacia la transformación de la realidad. Por eso, y en tanto hay diversos sujetos colectivos, lo utópico y sus expresiones son un espacio de disputa política: los sectores hegemónicos se encargan de denunciarlo como imposible o irrealizable, incluso como loca necedad, con tal de que no cambie el *estatus quo* en el que mantienen una su posición privilegiada. Mientras, los amplios sectores esclavizados, empobrecidos o marginalizados deben quitarse la idea generalizada de un necesarismo inmovilizante para descubrir la fuerza de su acción, más si ésta es organizada.

Como lo enfatizamos en otro trabajo, siguiendo a Roig, el valor del pensamiento utópico radica más en la negación que en la afirmación porque "[l]a dialéctica propia de lo utópico es la contra-dialéctica de las totalizaciones"[8]. Puesto que al destotalizar lo dado genera un impulso hacia adelante, hacia lo *novum,* en el único espacio que le es propio al ser humano: su contingencia histórica. La fuerza de lo utópico operante en la historia radica, pues, en fomentar la emergencia de las posibilidades que permitan, para decirlo con palabras de Simón Rodríguez, hacer menos penosa la vida, o en allanar el camino de las nuevas generaciones.

El determinar qué es utópico se hace siempre desde un campo de disputa en el lenguaje cotidiano pero también en los metalenguajes (lenguajes científicos, literarios). En este cuarto nivel la espiral hermenéutica retorna al punto de partida y explica por qué en el lenguaje cotidiano lo utópico es peyorativo; y también revela a la experiencia de la cotidianidad como el lugar donde afloran los deseos y la creatividad suficientes para superar lo insoportable inmediato, más allá de la lógica de la mera reproducción de lo dado. Retorno hermenéutico en el que, incluso, la cotidianidad se convierte en fuente de la literatura utópica, los programas políticos y las teorías sociales como conciencia crítica de su presente, que se expresa en el primer de análisis de la utopología, el histórico interpretativo, desde donde es posible contemplar todas las manifestaciones de la acción utópica.

Así pues, a los aportes de Fernando Aínsa los acotamos en y desde la *utopología* particularmente en el primer nivel de análisis. Para presentar sus contribuciones seguiremos las huellas de su propio itinerario intelectual por los senderos de la utopía que el autor reconoce a partir de dos preguntas: cuándo descubrió la importancia de la utopía y cuándo la asoció a la historia de América Latina[9].

PRIMER MOMENTO: LA NARRATIVA Y LA CONCIENCIA MÍTICO-ARQUETÍPICA DE LA UTOPÍA

La literatura fue, al decir del propio Aínsa, el punto de partida de su largo viaje por los caminos de la utopía. Sus primeras investigaciones en el análisis de la poesía, la ficción y el ensayo latinoamericanos le llevaron a identificar la permanente búsqueda de la identidad acuciada por un *deber-ser* por construir, como si el ser latinoamericano no fuese suficiente para mantenerse a sí mismo y estuviese necesitado de algo más para sostenerse en pie; una carencia de su ser por colmar desde un deber-ser. Para explicarlo propuso un movimiento dialéctico de fuerzas opuestas: una fuerza *centrípeta* capaz de girar sobre sí y

8 ROIG, AA (1987). "El discurso utópico y sus formas en la historia intelectual ecuatoriana. Estudio introductorio", *Utopías en el Ecuador*, (Biblioteca Básica del Pensamiento Ecuatoriano, 25), Banco Central del Ecuador-Corporación Editora Nacional, Quito, p. 55. Citado en CERUTTI-GULDBERG, H (2009). *Filosofando y con el mazo dando*, Biblioteca Nueva-Universidad Autónoma de la Ciudad de México, Madrid, p. 160. Profundizamos en esta tesis en RAMÍREZ FIERRO, M del R (2013). "El triunfo de la especie humana: el ideal utópico de Severo Maldonado", in: PARRILLA SOTOMAYOR, EE (Comp.,) (2013). *La utopía posible: reflexiones y acercamientos II*. Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, Nuevo León-Monterrey, pp. 434-453.

9 Tomamos como punto de referencia la ponencia "Los senderos de la utopía también se bifurcan. 40 años de viaje buscando llegar a alguna parte" que Aínsa presentó en el Simposio de Utopía en el 54° Congreso Internacional de Americanistas, en el verano del 2012 en Viena, el cual, en una versión actualizada, se publica en este número, al cual remitimos al lector.

llegar a las corrientes subterráneas de la propia identidad cultural en la que el pasado prehispánico se vuelve nostalgia; y otra fuerza *centrípeta* cuyo movimiento hacia afuera genera un juego de reflejos entre América y Europa, sin el cual le es imposible comprender la modernidad como proceso mundial. Ambos movimientos se polarizan dialécticamente, es decir, enriquecen la conciencia poética de nuestro presente y pasado, en un juego entre imágenes encarnadas en las propias posibilidades en las que se trenzan -siguiendo las huellas de Lezama Lima- tanto la naturaleza, el territorio, la geografía, como las imágenes, las culturas y sus procesos políticos, económicos, religiosos… En el movimiento de esas dos fuerzas Aínsa fue identificando una "intención utópica" que articuló en *Los buscadores de la utopía* (1977). Otros autores y autoras caminaban por la misma ruta de la utopía[10].

Ya en este primer recorrido los mitos y los arquetipos de las dos orillas alimentarán metáforas, símbolos e imágenes de la narrativa latinoamericana. Ambos se revelarán como las fuerzas profundas de la búsqueda utópica a las que Isaac Pardo se había dedicado (1983) y cuya obra, *Los fuegos bajo el agua. La invención de la utopía*, fue fundamental para Aínsa.

Esa obra de Isaac Pardo, prologada por Juan David García Bacca, relata la larga travesía del espíritu utópico desde la antigüedad clásica griega (Hesiódo, Homero) romana (Ovidio y Virgilio), y egipcia, en la que poesía y mito se (con)funden, pasando por el pensamiento clásico griego y romano (Platón, merece un largo análisis), y el pensamiento hebreo, donde se hace esperanza mesiánica (antiguo testamento); arribando al cristianismo (desde Jesús de Nazaret, Pablo de Tarso, los Padres de la Iglesia, la Edad Media, el ascenso de la burguesía y las órdenes mendicantes, el pensamiento herético), hasta su clarificación moderna en *Utopía* (1516) de Tomás Moro[11].

Los mitos metaforizan esas fuerzas que actúan en las corrientes que no se ven en la superficie, pero que como corrientes cálidas tienden a subvertir las corrientes frías de su superficie.

Solamente teniendo delante de nuestros ojos las grandes obras de Ernst Bloch (*El principio esperanza*) y de Issac Pardo (*Fuegos bajo el agua*) es que podemos aquilatar la fuerza turbulenta que los mitos y los arquetipos colectivos de fuerte impronta jungiana, cobrarán densidad histórica en las obras de Fernando Aínsa al examinar su funcionamiento en los procesos de descubrimiento, conquista y colonización de América.

En esta etapa esos mitos reverberantes (el Dorado, el Paraíso, el Edén, el Jardín de las delicias, la ciudad de Dios, la nueva Jerusalem, por ejemplo) tenían una fuerte impronta centrífuga que más adelante se conceptualizará como utopías-*para-otros*. Lo importante desde entonces es el funcionamiento de los mitos y los arquetipos en la conciencia anticipadora de la historia de América Latina.

Llegado a este punto Aínsa fue llevado a abrir una nueva perspectiva en el enfoque americano que quería darle a la utopía que no solo estaba en la literatura, sino también prefigurada en los mitos que precedieron su descubrimiento y guiaron la conquista y la colonización. Gracias a la perspectiva integradora de Pardo comprobé como unos y otros, mitos y utopías, se habían influido en un progresivo movimiento pendular entre teoría imaginativa y práctica de la conquista[12].

10 Aínsa menciona a Juan Durán Lucio, Rafael Humberto Moreno Durán, Dardo Cúneo, Graciela Maturo, Rodolfo Kush, Gastón García Cantú, entre otros. Ver AÍNSA, F (2012). "Los senderos de la utopía también se bifurcan" (Se reproduce en esta edición).

11 PARDO, IJ (s/a**).** *Fuegos bajo el agua. La invención de Utopía*, Biblioteca Ayacucho, Venezuela, 867 pp. Pardo cita en su bibliografía a Ernst Bloch (*El espíritu de la utopía*, 1977*; El principio esperanza*, 1977), Martin Buber (*Caminos de utopía*, 1955), Karl Mannheim (*Ideología y utopía*, 1958) y Ciorán (*Histoire et utopie*, 1960), lo mismo que a historiadores de la escuela de los *Annales* como Le Goff y Georges Duby, entre otros. *Fuegos bajo el agua* expone, "El aliento impulsor de la utopía, palpitante de nostalgias y de esperanza; el eterno y poderoso anhelo del hombre por conquistar la felicidad del conjunto social […] en dos planos. Uno, […] es el de los mitos y de las obras de poetas y filósofos que se sienten o se les supone tocados del don profético: la utopía en su pura esencia imaginativa, libre de tropiezos y de sombras. Otro, diferente, es el plano de los hechos históricos, cambiantes, rudos e imperfectos como la vida misma: la utopía en trance de hacerse realidad en medio de grandes esfuerzos", p. 5.

12 AÍNSA, F (2012). *Art. cit.*

Lo anterior se convirtió en un programa de investigación al que la filosofía de la esperanza contribuiría como soporte metodológico[13].

SEGUNDO MOMENTO: LA HERMENÉUTICA DE LA HISTORIA DE AMÉRICA LATINA EN CLAVE UTÓPICA

La lectura de la obra de Ernst Bloch, a finales de la década de los años sesenta del siglo XX, encajaba, desde entonces, con un ejercicio crítico del propio contexto histórico de nuestra América: el mantenimiento del espíritu de transformación social y política, el avance de las dictaduras en el Cono Sur y sus atrocidades, la crítica al voluntarismo de izquierda que se calificó de *maximalismo*, la lectura heterodoxa del marxismo, la creatividad en la narrativa latinoamericana, el avance de las investigaciones monográficas en las que el pensamiento utópico y la historia se cruzaban, la relectura del propio pasado intelectual de nuestra América (Henríquez Ureña, Simón Rodríguez, entre muchos otros), los encuentros académicos, incluso los exilios, le permitieron a Fernando Aínsa consolidar una interpretación de la historia de nuestra región en clave utópica.

En esta segunda etapa por los senderos de la utopía Aínsa no solamente nos ofrece una ingente información erudita de la expresión de la conciencia anticipadora sino también un aparato conceptual derivado de su expresión histórica mediante el cual la organiza. Los conceptos de la filosofía de la esperanza como *impulso utópico, sueños diurnos, tendencia utópica*, *latencia utópica*, *modelo utópico*, *intención utópica*, *tensión utópica* y *función utópica* le permiten exponer la múltiple expresión de obras literarias, proyectos prácticos y programas políticos en cinco etapas de la historia de nuestra región, a saber: 1) en el encuentro y descubrimiento de América; 2) en la conquista y colonización; 3) en la Independencia; 4) en la consolidación de los estados nacionales; y 5) en la época contemporánea (hasta el siglo XX)[14].

En *El principio esperanza*, obra cumbre del filósofo marxista heterodoxo, esos conceptos articulan su filosofía, ontológica, epistemológica y antropológicamente.

La tesis ontológica nodal en la filosofía de Bloch es la de *No-ser-aún* (*Noch-nicht-sein*) con el que apunta al carácter dinámico y abierto del Ser en permanente devenir, superando con ella las metafísicas de la substancia. Evidentemente la recuperación de la dialéctica hegeliana, leída en clave materialista, permite colocar en el propio seno del *No-ser-aún* a la *posibilidad*, y sus múltiples *potencialidades, tensiones y latencias*. El Ser, como *No-ser-aún*, no se agota en sí mismo sino que se abre a lo *novum* desde sí mismo, esto es, a la trascendencia desde su inmanencia. El *No-ser-aún* es, básicamente tensión utópica que empuja hacia adelante.

A nivel epistemológico Bloch propone a la conciencia anticipadora como correlato del *No-ser-aún*.

Solo cuando la razón comienza a hablar, comienza, de nuevo, a florecer la esperanza en la que no hay falsía. El mismo todavía-no-consciente tiene que ser en su acto *consciente*, y por su contenido, *sabido*: como aurora aquí, y como algo alboral allí. Y con ello se llega al punto en el que precisamente la esperanza, ese peculiar afecto de espera en el sueño hacia delante, no aparece ya […] tan sólo como un movimiento circunstancial del ánimo, sino *consciente-sabida*, como *función utópica*[15].

13 En *Utopología desde nuestra América*, que es una reflexión filosófica sobre la utopía y lo utópico en la cultura y la historia, dediqué un capítulo a las aportaciones de hermenéutica histórica que propone Aínsa para la historia de América Latina. RAMÍREZ FIERRO, M del R (2012). *Op. cit.,* pp. 41-52. También se publicó como RAMÍREZ FIERRO, M del R **(**2009**).** "La aplicación de la filosofía de la esperanza en la historia americana: los aportes de Fernando Aínsa", in: CERUTTI-GULBERD, H & PAKKASVIRTA, J (Eds). *Utopía en Marcha*. Ediciones Abya-yala, Quito, pp. 329-340. Llama nuestra atención que conceptos centrales en la filosofía de Ernst Bloch como *intención utópica*, *función utópica conciencia anticipadora*, *arquetipos*, le permitan al autor exponer su propio itinerario por el análisis del pensamiento utópico. Ver AÍNSA, F (2012). *Art. cit.*

14 AÍNSA, F **(**1990). *Necesidad de la utopía*, Nordan Comunidad/Tupac Ediciones, Montevideo, pp. 24-39.

15 BLOCH, E (1977). *Op. cit.*, p. 133.

La *función* utópica es para Bloch un acto de la conciencia, que es social e histórica, esto es, que está mediada por la praxis. Ella produce imágenes, símbolos y arquetipos colectivos. Así, entre la tensión utópica y la función utópica hay una retroalimentación dialéctica, aquella que desde la lectura de Hegel se expresaba como la relación entre sujeto y objeto, pero que en Bloch no reniega del porvenir.

Así pues, el ser humano es el enlace y des-enlace del No-ser-aún. Lo que nos es propio es el *impulso* derivado de nuestro carácter carencial, que nos empuja a *desear*, a cubrir nuestras necesidades, a soñar, a anhelar. La espera y la esperanza constituyen nuestra estructura antropológica[16]. En este sentido, el sueño diurno, a diferencia del sueño nocturno, es una actividad consciente y su ejercicio amplía los márgenes de la conciencia y de lo real como inmediato y dado. En el siguiente cuadro expresamos estas diferencias conceptuales de manera esquemática:

Dimensión ontológica	*Dimensión epistemológica*	*Dimensión antropológica*
No-ser-aún	*Conciencia anticipadora*	*Espera-esperanza*
tendencia utópica	*función utópica*	*impulso utópico*
latencia utópica	*modelo utópico*	*sueños diurnos*
tensión utópica	*imaginación*	*intención utópica*
posibilidad	*símbolos*	
potencia	*arquetipos*	

Fernando Aínsa toma como metodología a la filosofía de la esperanza y la propone como clave de interpretación de la historia de nuestra América. Para él la función utópica en la historia de América Latina se expresa por la *tensión,* la *latencia* y la *tendencia utópicas*. La *tensión utópica* es el resultado de lo que "ha opuesto la **topia** de la realidad (el **ser**) a la ontología del **deber ser** (utopía) a lo largo de cinco siglos en el que la desmesura de la esperanza se ha confrontado a diario al desmentido de los hechos"[17]. Se produce por la presencia contradictoria entre el ser y el deber-ser o por la distancia entre la teoría y la práctica a lo largo de la historia de nuestro subcontinente, pero como utopía vivida, es decir, anclada y desplegada en el espacio y el tiempo.

Tendencia y latencia utópicas, por su parte, aluden a dos procesos diferentes; la *tendencia* remite a la fuerza que tiende puentes hacia adelante, que tira hacia lo nuevo, y la *latencia* alude a contenidos no resueltos, pero siempre presentes en la conciencia o, en este caso, en los sueños diurnos. Por eso, la tensión utópica aparece en tanto *latencia*, como un pasado por recuperar y en tanto *tendencia* como un futuro por conquistar[18]. Ambos comparten una naturaleza *extática* y supone a la acción consciente, que en la función utópica se traduce en acción transformadora de los múltiples contextos humanos intolerables.

16 Remitimos a nuestra *Utopología desde nuestra América* y a RAMÍREZ FIERRO, M del R (2000). "Miedo y esperanza: un acercamiento filosófico", in: JÁIDAR MATALOBOS, I (Comp.,) (2000). *Los dominios del miedo.* UAM-Xochimilco, México, pp. 145-164. Hay que señalar que para Bloch, contra la perspectiva psicoanalítica freudiana, "el hambre con su manifestación más tangible- es el único entre los varios impulsos que realmente merece este nombre, es la última y más concreta instancia instintiva referida al sujeto". Ver BLOCH, E (1977). *Op. cit.*, p. 52.

17 AÍNSA, F (1990). *Op. cit.,* p. 19.

18 *Tendencia* y *latencia* se vinculan con la esperanza como *pasión* y *virtud* en la filosofía tomista. Estos antecedentes y su importancia para los debates entre teólogos y filósofos sobre la utopía y la revolución en los que participaron además de Ernst Bloch, Jürgen Moltmann, Martin Buber, Johannes B. Metz, entre otros, a finales de la década de los años sesenta. Ver RAMÍREZ FIERRO, M del R (2002). "La esperanza: pasión y virtud. Réplica a *El ser humano como esperanza* de Bruno Gelati", *Avatares,* Cuaderno de investigaciones en Cultura y Filosofía. Publicación trimestral de la Escuela de Filosofía. Universidad Intercontinental, Año 5, n°. 17, abr/jun. México, pp. 41-48.

Para Fernando Ainsa, entonces, lo importante es analizar las experiencias prácticas de la utopía en nuestra América y de las otras Américas (Canadá, Norte América); experiencias que son más amplias que las manifestaciones literarias, porque la función utópica se expresa en la política circunstancial, en las experiencias religiosas concretas, en la construcción de las ciudades, en la narrativa, etc. Por ello, "lo utópico se entrelaza y se confunde con la praxis humana"[19].

La lectura de la historia de América Latina en clave utópica, en las cinco etapas propuestas, permite plantear a los utopólogos -Aínsa, Arturo Andrés Roig y Horacio Cerutti- un arco histórico que va de "la utopía para otros" (encuentro, descubrimiento, conquista y colonización) a la "utopía para sí" (desde las Independencias del siglo XIX hasta nuestros días).

Una valoración crítica de su trabajo que hicimos en Utopología desde nuestra América es respecto a la tesis, según la cual, en la historia de América Latina "parece haberse completado el circuito que va de lo imaginario a lo real, de la teoría a la praxis"[20]. Desde luego, los cambios y los procesos políticos en nuestra América de la segunda mitad del siglo XX, como la Revolución Cubana, lo que representó para las juventudes militantes de entonces el triunfo de la revolución sandinista en Nicaragua, los movimientos estudiantiles y juveniles, la riqueza en la producción literaria, el surgimiento de las teologías, las pedagogías y las filosofías de la liberación, entre otros procesos, serían los signos para esta afirmación. No obstante, por un lado, ya apuntábamos en nuestra investigación (2012) que los dos grandes arcos, lejos de seguir un curso lineal, permanecían abiertos. Nuestra América sigue siendo el topos de utopías-para-otros. Para decirlo sintéticamente, la explotación de la mano de obra y los recursos naturales, por los capitales extranjeros y por la burguesía latinoamericana voraz, lo demuestran. Por el otro, hemos propuesto desde el 2012, precisamente en la "internacional de la utopía" realizada en Viena, la necesidad de incluir en la conceptualización de la función utópica en y desde la historia de nuestros pueblos el arco de las *utopías-desde-sí*, atendiendo al sustrato mítico-utópico de los pueblos, culturas y naciones indígenas que no han dejado de ejercer una práctica de resistencia crítica de la condición colonial a la que han sido llevados desde el siglo XVI[21].

En *Necesidad de la utopía* (1990) Aínsa reivindica el pensamiento utópico básicamente porque éste es una consecuencia necesaria de la historia comprendida como proceso dialéctico y abierto. De hecho, en sus últimas páginas le otorga a la "herejía permanente" la fuerza creativa del devenir humano en un momento en que se cayeron los "modelos utópicos" anhelados en el siglo XX; modelos "derrotados por una historia que nos ha tomado a todos por sorpresa"[22]. Con ello Aínsa no sólo ponía por delante la necesidad de la utopía sino, sobre todo, su capacidad de historización cuyas múltiples experiencias creativas arrastra consigo.

En "Los senderos de la utopía" Aínsa hace un balance crítico de esta segunda etapa. En él destaca no sólo su itinerario de investigación desde la crítica literaria y la filosofía sino, además, la exigencia de la práctica utópica en la vida cotidiana a través de colectivos comunitarios autogestivos, laboratorios microsociales, en los que tanto los intereses económicos como las relaciones de poder se intentaban subvertir. Esta experiencia teórico-práctica decantó en *Necesidad de la utopía*, obra que, al decir del autor, fue su "primera obra sistemática" en tiempos que anunciaban el desencanto en los "modelos utópicos". Esta obra es, en realidad una historia de las ideas utópica en América Latina que recoge lo

19 AÍNSA, F (1990). *Op., cit.,* p. 22.

20 *Ibíd.,* p. 24.

21 Ver nuestra Tesis de doctorado RAMÍREZ FIERRO, M del R (2016). *Mito, historia y utopía. Una reflexión filosófica a propósito del sujeto heterogéneo andino nuestramericano*, FFyL-UNAM, 386 pp. Puede consultarse el texto íntegro en el catálogo de TESIUNAM en www.dgb.unam.

22 AÍNSA, F (1990). *Op. cit.,* p. 171.

mismo la presencia de la función utópica en la literatura (poesía, narrativa y ensayo) que en la dimensión política y religiosa. La necesidad de la utopía se basa ya no en el cumplimiento de esos "modelos utópicos" sino en la valoración del *homo utopicus* y en la actividad crítica y revulsiva de la función utópica en la cultura.

En este segundo momento también rescata Aínsa los frutos del diálogo en las "internacionales de la utopía" de los Congresos de Americanistas ya mencionados en los que junto con Horacio Cerutti y Arturo Andrés Roig, Estela Fernández Nadal, Edgar Montiel, entre otros y otras, se debatía sobre los conceptos, las crisis locales, regionales e internacionales y la ruptura y ampliación de los horizontes utópicos. Justo los frutos de esos encuentros testimonian la riqueza de perspectivas que cada vez más se integraban y que conducirían a Aínsa a otro momento de su caminar por los senderos de la utopía.

TERCER MOMENTO: LA NO RENUNCIA A LA FUNCIÓN UTÓPICA EN EL NEOLIBERALISMO Y LA MUNDIALIZACIÓN CULTURAL

1989 y sus imágenes contradictorias marcan una nueva etapa del espíritu utópico y la reflexión utopológica en Fernando Aínsa. Estas imágenes se condensan, por un lado, en la caída del muro de Berlín y las oleadas de manifestantes del 9 de noviembre y su publicitado optimismo neo-liberal capitalista; y por el otro, el terror desatado por los crímenes de lesa humanidad calculados para el control de las fuerzas críticas articuladas a los sectores sociales empobrecidos como el asesinato de los jesuitas en el Salvador el 16 de noviembre.

Además, 1994 marcará para nuestra América también un momento fundamental con dos procesos dialécticamente contradictorios: por un lado la entrada en vigor del Tratado de Libre Comercio y por otro el levantamiento del EZLN en México. Los indígenas "sin rostro" emergían con una profunda voz crítica y se sumaban a otros actores sociales: los sin techo, sin tierra, a mujeres, desempleados, jubilados, jóvenes, migrantes, refugiados….. Y nuevas tecnologías de guerra se transmitirían mediante las tecnologías de comunicación. En medio de una tendencia mundial a la uniformidad de la vida mediada por el capital, el trabajo y el consumo, aparentemente desterritorializados, emergió el derecho a la diferencia.

Para Aínsa este momento pasa por el desencanto pero también de relocalización de la fuerza utópica en la micropolítica. Sostiene que los tiempos de los grandes arrebatos revolucionarios se han mitigado por la precaución y la cautela. Tesis que contrasta con procesos políticos populares e indígenas que fueron capaces en Bolivia de mantener una movilización que recurría a estrategias ancestrales para derrocar a un presidente corrupto o para evitar la privatización del agua. Sin duda, el concepto de *cambio revolucionario* alimentado con las mejores tradiciones de lucha del pensamiento socialista y libertario de occidente ha resultado insuficiente para movilizar a estos colectivos que han desenredado y jalado las hebras de su propia memoria colectiva de resistencia política y cultural.

El diagnóstico de poner ante la mirada crítica al pensamiento utópico político, particularmente desarrollado en el siglo XX, por sus excesos que se tradujeron –¿traducen siempre?- en voluntarismos y fundamentalismos de carácter totalitario, debe ser analizado, desde nuestra perspectiva, con mayor profundidad. Pues resulta paradójico que esta tendencia surja en un momento en el que, por un lado es prácticamente insostenible apelar a un proyecto civilizatorio planetario sustentado en una promesa formal universal (salvación, progreso, desarrollo) mientras su ejercicio en la historia mundial por siglos es desmentido por los hechos; mientras que, por otro lado, la defensa de la pluralidad ha servido para allanar el camino de la circulación libre de los capitales y de las mercancías con su lógica perversa de muerte que le es concomitante y ha construido la imagen de un mundo en el que todo tiene el mismo valor mientras unos valores se imponen sobre otros.

Para Aínsa, en este contexto del neoliberalismo y de la mundialización de la cultura, el espíritu utópico ha reducido su campo de acción a un "trabajo de carpintería", que exige una modesta y concreta paciencia, pero que no ha desparecido. Ahora, la clave está en "tomar conciencia de que la redención, prometida y perdida, tiene que buscarse con paciencia y modestia, sabiendo que no poseemos ninguna receta definitiva, pero también sin escarnecer la íntima esencia que la función utópica ha desempeñado en la historia de la humanidad y en la de América Latina en particular"[23]. Si esto es así, hay que aclarar el tipo de *rendención* trabajada desde la función utópica y que revela su "íntima esencia", pues si no lo hacemos corremos el riesgo de perderla en medio de la precaución o el miedo inoculado por los mecanismos visibles e invisibles del control social. La redención de las injusticias– económicas, sociales, políticas, culturales, de género, etc.-, por el sentido religioso que rodea la idea en su sentido más generalizado, vinculado a la función utópica debe ser comprendida en clave filosófica, es decir utopológica. La íntima esencia de la utopía radica en su capacidad crítica, des-totalizadora de los conceptos ideológicos encubridores de la realidad -diría Roig- y de las prácticas opresivas que los materializan. Es decir, la función utópica activa conlleva en su seno la compleja raigambre histórica de la que nace; surge de la tensión utópica entre lo que es y lo que debería ser. Contra toda evasión de la realidad, la función utópica nos sitúa en ella para trabajar desde adentro en su transformación. Por eso los mesianismos de todo tipo no son utopías propiamente dichas, aunque movilicen acciones colectivas de protesta y resistencia, si bien lo que moviliza sea en nombre de la justicia con elementos simbólicos consistentes, particularmente religiosos, en los que la trascendencia se manifiesta, se encarna o materializa en la inmanencia. Por su parte, lo utópico activo –operante- en la historia surge desde el suelo mismo que pisamos, como diría un estudiante amante de la lucha libre mexicana, se da "a ras de lona", desde donde el horizonte se visualiza de otra manera, desde los detalles inmediatos. Más aún, hay que subrayarlo, lo importante de los mesianismos no es el cumplimiento de la promesa fulgurante de una trascendencia en plenitud sino lo que mueve aquí, en la tierra, entre los seres humanos y lo que es capaz de denunciar y modificar aquí mismo. Por eso es fundamental la metáfora del "trabajo de carpintería" que propone Aínsa, más cercano a la *poiesis* que a la *tecné*, más por lo que supone como trabajo que exige hacer posible lo que aún-no-es, pero que ya se imagina,.

La función utópica desplegada en los pensares y quehaceres exige una acción crítica y responsable; pero no debe renunciar a enunciar, proponer o dibujar las mudanzas radicales que la realidad exige a cambio de una vida cuerda, sensata, cómoda, bastante parecida al inmovilismo producido por el miedo. Es decir, a aquél sentido cotidiano peyorativo de la utopía que la define como imposible.

En *Los guardianes de la memoria. 5 ensayos más allá de la globalización* (2013) Aínsa reaparece como utopólogo irredento.

Las tesis más importantes desarrolladas a lo largo de los ensayos pueden presentarse, desde nuestra perspectiva en cuatro tópicos: construir una ciudadanía planetaria, utopizar la democracia y/o democratizar la utopía, retornar al republicanismo popular y mantener viva la memoria. La función utópica cruza por estos tópicos.

El diagnóstico del presente reconoce al neoliberalismo como política económica internacional pero al mismo tiempo apunta a una segunda mundialización cultural con posibilidades de transformación civilizatoria. En ella no vemos una modesta acción de la función utópica. Por el contrario, aunque su funcionamiento sea en lo inmediato, "a ras de lona" como lo decíamos antes, su poder revulsivo se multiplica. Si fuera el caso, efectivamente, de que la nueva lógica del capital radica en su desterritorialización y que las fronteras nacionales han dejado de tener eficacia y sentido, muchos de los problemas actuales en el mundo (radicalización de la derecha, solicitud del cierre de fronteras, guerras, migración, crisis de

23 AÍNSA, F (2012). *Art. cit.*

la comunidad económica europea, "terrorismo", etc.) no pueden explicarse sin atender los procesos de larga duración como el colonialismo y las contradicciones políticas con fuertes improntas religiosas. Por el contrario, los aspavientos del triunfo de un mundo en el que no hay alternativas, que los medios masivos de comunicación se empeñan en difundir, son difíciles de mantener por el impacto de las redes sociales y su acción multidiversa en la circulación de la información. Así, en este contexto de nacionalismos estrechos y racistas, el deseo de caminar hacia una ciudadanía planetaria es fundamental, porque como señala nuestro autor "no es posible proyectar el porvenir sin imaginar el futuro"[24].

No obstante esta segunda mundialización debería ser a la vez ruptura y continuidad de la primera iniciada en el siglo XVI, pues supondría superar sus contradicciones. Para Aínsa, siguiendo a Grusinski, en el siglo XVI se inició una "vocación integradora, internacionalista y universalista de la historia occidental en la que América Latina ha desempeñado un papel esencial"[25]. Habría que agregar que no sólo América Latina, por cierto, sino también las regiones mundiales llamadas África y Oriente[26]. No obstante, esa primera mundialización en la que, siguiendo a Grusinski, surge una "nueva realidad multicultural y mestiza" en la que se "desarrolló una reflexión sobre la alteridad que marcó el origen del derecho internacional contemporáneo"[27]; *alteridad*, habrá que recordarlo, si bien reconoce a los habitantes de los pueblos conquistados como humanos, les asigna un lugar subordinado, en el mejor de los casos como infantes, bárbaros o infieles, a los que se debía incorporar a la presunta historia universal, aún en contra de su voluntad. Inserción posible gracias a la argumentación universalista sobre un fuerte sostén providencialista. E incluso, debemos recordar que la reflexión de los siglos XVI y XVII que desemboca en el derecho internacional partía de resolver la problemática del derecho de los Estados del norte de Europa (Inglaterra, Holanda) a capturar a los habitantes, ocupar sus tierras y transitar libremente por los mares, de otros espacios por descubrir y ocupar. Por esto, la visión muticultural y mestiza de la primera mundialización nos parece inexacta o, en todo caso insuficiente[28]. He aquí la importancia del diagnóstico de la realidad para poder apreciar sus contradicciones y potencialidades. La segunda mundialización, propone Aínsa, debe apreciarse como continuidad y como ruptura. Continuidad y profundización de la conciencia histórica, de la alteridad, de la crisis de los universalismos y de los providencialismos que han sustentado el derecho a prevalecer sobre otros. Ruptura sí, de la organización del poder hegemónico de la cultura occidental, con su economía por delante. Es aquí donde, además, vale la pena detenernos en el concepto de *invención* que pone en duda nuestro autor. Desde luego que superar los efectos de la "dictadura neoliberal del mercado" no puede ser inventándonos desde cero sino desde las condiciones materiales y simbólicas con las que contamos. "O inventamos o erramos" de

24 AÍNSA, F (2013). *Los guardianes de la memoria. 5 ensayos más allá de la globalización,* Sabara Pensamiento, s/l, p. 8.

25 *Ibíd*., p. 16

26 Ver WALLERSTEIN, I (1999). *Impensar las Ciencias Sociales*, Siglo XXI, México. 1. Ed. en inglés 1991; 1ª. ed. en español 1998. Wallerstein siguiendo los aportes de Braudel (*La economía mundo. Civilización material, economía y capitalismo, siglos XV-XVIII*, Alianza Editorial, Madrid, 1984) propone el concepto de sistema-mundo. Wallerstein nos advierte que "mientras sigamos viviendo en un sistema-mundo jerárquico y singular –la economía-mundo capitalista-, la cuestión de si un grupo de ideas o un modo de pensar es universal (europeo) o africano, sólo nos lleva de vuelta al doble vínculo creado por este sistema", p. 142. Para Wallerstein, recuperando a Jean Genet, "la definición de lo universal es una definición particular de un sistema particular: el sistema del mundo moderno, y que dentro de ese sistema, la definición de lo particular no tiene particularidades sino que es una proposición universal de ese sistema", p. 142. El debate que dio origen al derecho "internacional" entre España, Portugal, Inglaterra y Holanda pasó de poner en cuestión la guerra justa para proponer el de la "causa justa", y del monopolio de las rutas comerciales a la defensa del libre tránsito por los mares y el libre comercio en los que participaron autores como Hugo Grocio y John Selden.

27 AÍNSA, F (2013). *Op. cit.,* p. 17.

28 Ver nuestra más reciente investigación *Mito, historia y utopía*..., ya citada. Las políticas y epistemologías del mestizaje encubren las contradicciones generadas por las estructuras de poder hegemónico desde el siglo XVI a la fecha. Por ello recuperaos e concepto de heterogeneidad que no encubre sino que, por el contrario, pone al descubierto las contradicciones sociales construidas en y desde la condición colonial desde el siglo XVI hasta nuestros días.

Simón Rodríguez expresa adecuadamente lo que proponemos porque su propuesta descansa en una metodología de comprensión de la realidad, esto es, del "suelo y de sus habitantes", tal como quedó registrado en su programa de publicación de *Sociedades americanas* en 1834. No se trata de soltar a imaginación como su fuera la loca de la casa, sino de ver las posibilidades de la propia realidad, es decir, en observar *cómo podría-ser* de otra manera. Entonces, habrá que revisar desde las periferias construidas en la primera mundialización los conceptos de integración, universalismo e internacionalismo como claves para la segunda mundialización que propone el autor. Sin duda, entre las posibilidades están la enorme capacidad de producción de bienes materiales y culturales que habrá de socializar, las tecnologías comunicacionales que permiten ya circular los conocimientos, las economías solidarias, la movilidad de las personas, el derecho a la diferencia, los derechos de los pueblos, de la naturaleza, y por sobre todas las tesis, la abolición de la propiedad privada como horizonte utópico máximo….

Aínsa resume todo esto en un programa de cuatro puntos para ser discutido ampliamente: superar la lógica maniquea, articular lo particular en lo universal, considerar la globalización de resistencias y luchas, es decir, de la digna rabia y, finalmente, no renunciar a la función utópica, especialmente en cuanto a la función heurística que nos ofrece para comprender las potencialidades surgentes de la propia realidad[29].

El segundo tema fundamental que presenta en *Los guardianes de la memoria* es utopizar la democracia. Para ello pone en crisis la idea de democracia representativa para proponerla directa, autogestionaria, no delegativa, sino asuntiva en la práctica de todos los sujetos políticos, individuales y colectivos, por organizaciones cooperativas, el ejercicio político directo y semidirecto a través del referéndum, las legislaciones populares, etc.

En el tratamiento de este tópico reaparece en Aínsa el recurso moderado a la función utópica. Siguiendo a Claudio Magris, recomienda un equilibrio entre "utopía y desencanto", mismo que entendemos como un efecto de las críticas a los excesos de las utopías revolucionarias del siglo XX. Para ello es necesario superar la idea de que la democracia es un producto y recurso de la burguesía y que la utopía es totalitaria. Para completar la espiral dialéctica Aínsa propone, entonces, no sólo "utopizar la democracia" sino, además, "democratizar la utopía" para reconciliar la libertad y el derecho a transformar las situaciones intolerables. Evidentemente esta tesis parte de una crítica radical a la práctica de la democracia sometida a los procesos e intereses económicos de grupos pequeñísimos que no representan al grueso de las sociedades, incluso nos recuerda que la apertura democrática en América Latina fue un proceso paralelo al impulso de las políticas económicas neoliberales. Mantener la función utópica operando supone "la multiplicación de tácticas de resistencia global y […] la creación de redes antidisciplina capaces de sabotear las viejas centralidades del poder"[30]. Además, pasa por el control de los organismos internacionales por los pueblos, la sociedad civil, y por los Estados. Pero debe pasar, irremediablemente, por la crítica a los sistemas jurídicos (nacionales e internacional), que han sustentado tanto la propiedad privada como la concentración de la riqueza, y una permanente (auto) crítica al ejercicio del poder. Esta democracia radical deriva necesariamente de la ciudadanía planetaria a la que se aspira, alimentada por un humanismo cosmopolita desligado del antropocentrismo depredador vinculado a modernidad occidental, y por las experiencias mundiales de organización comunitaria.

Aínsa pone sobre la mesa de discusión una serie de temas a los que se deberá prestar atención: recuperar la dimensión imaginaria, redefinir el papel del Estado y profundizar los recursos democráticos. Entre estos últimos está superar el pensamiento dicotómico de la oposición yo-nosotros, la desobediencia civil o resistencia activa, democratizar el conocimiento y construir una cultura democrática.

29 AÍNSA, F (2013). *Op. cit.*, pp. 26-27. En las páginas siguientes abundará en los cuatro puntos enunciados de este programa.

30 *Ibíd.*, p. 32.

La utopización de la democracia, para expresarlo con palabras del segundo momento del itinerario intelectual de Fernando Aínsa, significa incorporar a la función utópica en todas las dimensiones de la vida política: íntima, privada y pública, como le gusta plantear el tema a Horacio Cerutti, y a todos los niveles (barrial, local, nacional, regional y mundial) asumiendo una ética de responsabilidad social en la que los sujetos –individuales y grupales- se asuman como *protagonistas*.

El tercer tema central de *Guardianes de la memoria* es retornar al republicanismo para superar la función subordinada de la democracia como sistema político a la lógica de la economía del mercado y la *partidocracia* como monopolio de la arena política. Siguiendo a Hannah Arendt el republicanismo que propone Aínsa se basa en que cada ciudadano tenga "el derecho a ser un participante activo", como máxima expresión de la libertad política positiva, y en que en tanto forma de gobierno se sustente en la voluntad general. Evidentemente, para él, la dimensión jurídica deberá garantizar los derechos individuales positivos dentro de los derechos colectivos.

El republicanismo que plantea Aínsa se articula en cuatro principios: deliberación política, igualdad entre los actores políticos, el universalismo del bien público y el de la ciudadanía. Los autores que le permiten hacer a Aínsa un trazo general del retorno al republicanismo son Hannah Arendt, Richard Taylor y Jürgen Habermas, entre muchos otros. No obstante y a pesar de que Aínsa sigue indicando la necesidad de la historia de las ideas para alimentar nuestra reflexión, extrañamos en estas páginas las aportaciones filosóficas de, al menos, dos autores que forman parte de esta tradición de pensamiento político republicano en su expresión más radical y popular de nuestra América. Nos referimos, en primer lugar, a Simón Rodríguez (1769-1854) quien en su obra, que lo desveló por verla publicada a lo largo de 21 años, *Sociedades americanas en 1828. Cómo serán y como podrían ser en los siglos venideros*, hace una crítica sustancial y temprana a la democracia representativa para proponerla popular y directa; obra en la que los principios y los tópicos del republicanismo no-liberal que propone Aínsa, pero necesariamente antimonárquico, logra una extraordinaria expresión[31]. Y, el segundo autor es, sin duda, Francisco Bilbao (1823-1865) cuya filosofía política descansa en los conceptos de cosmopolitismo, justicia y democracia popular y directa. La importancia de su pensamiento radica, según Rafael Mondragón, uno de sus estudiosos actuales más acuciosos, es que "Bilbao no es ni conservador ni liberal. Su obra representa una apropiación creativa de los valores, idea y lenguajes de la tradición republicana encarnada en las revoluciones de independencia de principios del siglo XIX, sobre todo en sus exponentes más radicales"[32].

El último eje de este libro es la memoria. En él vemos reaparecer junto a la exigencia, propuesta y provocación en estos tiempos presuntamente líquidos y ligeros, *plásticos* -con todo lo que abre esta metáfora-, de mantener viva la memoria. Aínsa insiste en valernos de la historia de las ideas como acicate de lo que no debemos olvidar y purgar nuestra propia experiencia personal del espacio y del tiempo, de las viejas y nuevas fronteras, de los sentidos pre-figurados por los administradores de la guerra y el olvido.

31 El grupo de investigación en *Filosofía e Historia de las ideas*, «O inventamos o erramos», fundado en el 2013 (México, Universidad Autónoma de la Ciudad de México), se ha dedicado al análisis de la obra de Simón Rodríguez. En la edición facsimilar de este grupo de la obra *Crítica de las providencias del gobierno*, Imprenta del Comercio por J. M. Monterola, Lima, 1943, p. [23] el autor hace una exposición en restrospectiva de este tópico en toda su obra *Sociedades americanas* cuyo corpus lo constituyen las ediciones de 1828 (Arequipa), 1834 (Concepción), 1840 (Valparaíso), 1842 (Lima), *Crítica de las providencias del gobierno* (Lima, 1843) y el "Estracto sucinto de mi obra sobre la educación republicana" (números 39, 40 y 42 del *Neo-Granadino*, Bogotá, 1949). Ver la Tesis en Lengua y Literatura Hispánicas de MONROY SÁNCHEZ, G (2015). *El fracaso como promesa en el proyecto editorial Sociedades americanas de Simón Rodríguez*, FFyL-UNAM, México. Puede consultarse en http://132.248.9.195/ptd2015/abril/307241883/Index.html.

32 MONDRAGÓN VELÁZQUEZ, R (2012). *Francisco Bilbao y la caracterización de la prosa de ideas en nuestra América en el siglo XIX*, FFyL-UNAM, México, p. 15 (Tesis de doctorado en Letras Latinoamericanas). Ver también de MONDRAGÓN VELÁZQUEZ, R (2012). *Filosofía y narración. Escolio a tres textos del exilio argentino de Francisco Bilbao (1858-1864)*, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe-UNAM, México, 2015.

Pero, ¿qué debemos recordar de toda la experiencia humana?, o ¿para qué recordar? Dicho de otro modo, ¿por qué no vivimos el presente *amnésica* o *halzheimerianamente*? Aínsa propone a la memoria como un derecho de los seres humanos; en ella nos jugamos nuestra propia condición y su sentido. Para ello sigue una senda de análisis que va de Walter Benjamin, el olvidado Maurice Halbwachs (necesariamente *La memoire collective,* 1950), a Arturo Andrés Roig y su propuesta de mantener viva la moral de la protesta. Porque, para decirlo llanamente, la memoria nos pone frente al espejo de nuestra propia responsabilidad con lo pendiente, con lo por superarse, con lo que aún no es, pero puede ser, esto es, nos pone frente al corazón mismo de la función utópica; aquello que desde sus juventudes Fernando Aínsa ha perseguid por distintos caminos.

PARA SEGUIR ADELANTE HAY QUE MIRAR HACIA ATRÁS

Qhipnayra uñtasis sarnaqapxañani
Aforismo aymara[33].

Hasta aquí hemos ofrecido un recorrido por los senderos de utopía transitados por el ensayista y crítico literario, por el filósofo e historiador de las ideas Fernando Aínsa.

Sus obras guardan el registro detallado de los bosques y los ríos por los que se detuvo, de los conceptos que repensó para usarlos como clave hermenéutica de la historia de América Latina, de los debates y perplejidades que lo llevaron a un ejercicio personal, también bruñido con el talante utópico.

No obstante, frente a su mesurado optimismo, queremos cerrar este artículo esbozando algunas ideas que guardan la fuerza de la función utópica en estos tiempos de la economía salvaje global que ha decretado no sólo la muerte de la utopía, sino incluso de la historia, afirmando que éste es el único mundo posible.

Constatamos movimientos políticos y culturales que, viviendo más allá de la medida y el orden globalizado, es decir, desde la *desmesura*, proponen la transformación de este mundo. El EZLN desde México plantea un mundo en el que quepan todos los mundos; critica el ejercicio del poder vertical autoritario; ha dado cita no a encuentros planetarios contra el capitalismo y la globalización. Por su parte, los movimientos indígenas e indianistas en América del Sur han participado activamente contra las políticas cómplices del capital trasnacional y su rapiña legalmente protegida, y han empujado cambios constitucionales, como en Bolivia, para poner en orden y sobre sus pies su espacio nacional.

Como indica Aínsa, hay muchos ejemplos de acciones cuyo impulso es destotalizador: redes de mujeres de economías solidarias, medios de comunicación dislocados gracias a la internet que muestran las injusticias y los excesos del ejercicio del poder autoritario de cualquier *locus* político hegemónico. Cierto, también el consumo inmediato media a ese ciudadano de a pie que ante coyunturas emergentes es capaz de organizarse. Incluso los conceptos otrora ensalzados como ideales universales se critican por su formalismo encubridor. Cuando se dice justicia ya no se tiene como referente obligado el 14 de julio, ni siquiera, las efemérides de las historias oficiales que se están desmontando.

El análisis crítico de la función utópica en la historia de nuestra América debe ser profundizado para nutrir lo que Aínsa y otros utopólogos denominan “el derecho a nuestra utopía”. Para ello debemos sumar

33 RIVERA CUSICANQUI, S (2015). *Sociología de la imagen. Miradas ch’ixi desde la historia andina*, Tinta Limón, Buenos Aires. Como lo advirtiera José Martí, más que *traicionar*, traducir es *transpensar*, por lo que la autora explica que este aforismo puede traducirse aproximadamente como “Mirando atrás y adelante (al futuropasado) podemos caminar en el presente-futuro”, p. 11.

al ciclo de las "utopías-para-otros" y al de las "utopías-para-sí", lo que hemos propuesto como "utopías-desde-sí" y deshebrar las fuentes míticas, de muy diverso origen, que se trenzan en configuraciones histórico-utópicas distintas. Permítaseme usar la metáfora de los *fuegos bajo el agua* para indicar que estos ciclos provienen de diversos ímpetus simbólicos, que chocan entre sí, disputándose la primacía del sentido, debajo del agua aún no suficientemente clarificada de nuestra historia, pero también de las historias de los otros pueblos del planeta que tienen derecho a su propia utopía.

Es claro que Ernst Bloch desbrozó el largo camino de la esperanza y que su filosofía sustentó esa ardua tarea; así como lo es que otros pensadores, como Isaac Pardo, señalaron a Fernando el camino que transitaron para inventar el suyo propio. Sus obras hiladas con diálogos y debates utopológicos están para los que quieran hacer su propia ruta y ensanchar la conciencia utópica, es decir, arraigarse en su presente, de cara al pasado, para no renunciar a lo que queremos ser en futuro.

UNIVERSIDAD DEL ZULIA

Utopía y Praxis Latinoamericana

AÑO 21, Nº 75

Esta revista fue editada en formato digital y publicada en diciembre de 2016, por el ***Fondo Editorial Serbiluz, Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela***

www.luz.edu.ve
www.serbi.luz.edu.ve
produccioncientifica.luz.edu.ve

Utopía y Praxis Latinoamericana

Dep. legal: ppi 201502ZU4650

Esta publicación científica en formato digital es continuidad de la revista impresa
ISSN 1315-5216
Depósito legal pp 199602ZU720

Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social

Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela
Facultad de Ciencias Económicas y Sociales
Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA)

AÑO 21, Nº75
Octubre-Diciembre
2 0 1 6

UNIVERSIDAD DEL ZULIA
Serbiluz
Sistema de Servicios Bibliotecarios y de Información
Biblioteca Digital
Repositorio Académico

ARTÍCULOS

UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 21, Nº. 75 (OCTUBRE-DICIEMBRE), 2016, PP. 35-45
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.

Política y autocrítica ideológica del poder (socialista) a partir del sujeto utópico

Political and Ideological Criticism of (Socialist) Power from a Utopian Subject.

Álvaro B. MÁRQUEZ-FERNÁNDEZ

Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA)
Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad del Zulia, Venezuela.

Resumen

Se analiza en este artículo las relaciones coactivas, simbólicas y de representación entre la política y la autocrítica ideológica de la estructura del poder socialista en el desarrollo y superación de la actual expansión globalizadora del Estado nación neoliberal. La concepción de una centralidad del poder como instancia reguladora de las relaciones societales permiten un ejercicio hegemónico del poder de forma represiva y cosificante, sin dejar espacios deliberativos a los discursos emancipatorios alternativos. Desde la teoría gramsciana del Estado se analiza este fenómeno del estatismo del poder, y se replantea la emergencia del sujeto revolucionario en sentido utopista. La conclusión apunta a una reorganización de la regulación normativa de la política a través de una praxis dialógica que privilegia la participación ciudadanas en los procesos deliberativos de la democracia directa.

Palabras clave: Política; poder socialista; sujeto revolucionario; Estado nación.

Abstract

In this paper, I analyze the coercive, symbolic and representational relations between the ideological politics and self-criticism of the structure of socialist power in the development and improvement of the current globalizing expansion of the neoliberal nation-state. The conception of a centrality of power as a regulator of societal relationships allows a hegemonic exercise of power in a repressive and objectifying manner, leaving no deliberative spaces for alternative emancipatory discourses. From the Gramscian state theory, this phenomenon of statism of power is analyzed, and the emergence of the revolutionary subject is raised again in the utopian sense. The conclusion points to a reorganization of the legal regulation of politics through a dialogic practice that favors citizen participation in the deliberative processes of direct democracy.

Keywords: Politics; Socialist Power; Revolutionary Subject; Nation-State.

Recibido: 14-04-2016 ● Aceptado: 14-07-2016

INTRODUCCIÓN

La interpretación de la política se asocia, indiscutiblemente, a las praxis del poder. Se pudiera considerar que el sentido teórico de la política se relaciona, indefectiblemente, con el sentido fáctico de poder. Es decir, es una doble relación, correlato, entre dos sentidos que sustantivamente sabemos son diferentes pero que, precisamente, en eso se produce su analogía y antinomia.

La Política versa, quizás, más sobre el sentido normativo de las leyes, es decir, ese sentido cuya definición alcanza su extremo formal cuando presume que el *thelos* de la política, entre otros, es el logro de la Justica universal. La supremacía del orden de la razón teórica respecto a la razón práctica. El poder, entonces, es a la política, en su mejor presunción, el principio de orden concreto capaz de propiciar o generar la fuerza socio-económica de la que dependerá el desarrollo de la política como forma de convivencia humana. Desde este punto de vista, el poder es la inserción en las tramas o relaciones que se generan en la política; hace posible que ésta resulte un hecho evidente de la realidad en cuanto que es representable institucionalmente a través del Estado.

Pero también, es en el seno del Estado donde su genera la superestructura ideológica que reproduce los símbolos del poder; es innegable la existencia de este discurso y su influencia en la concepción política de la revolución. No obstante, es preciso superar la ideología en su significado historicista para dar paso al pensamiento crítico emancipador que se requiere para reinterpretar los movimientos de globalización del capitalismo neoliberal. Debemos responder desde una insumisión utópica del sujeto revolucionario a los dogmatismo disciplinares del marxismo y así poder construir las libertades subjetivas que requieren las nuevas ciudadanías para asumir el proyecto revolucionario sin desatender la tradición de la Teoría Crítica.

LA POLÍTICA DEL PODER SIN RESTRICCIÓN DE FUERZA

Una aproximación hermenéutica a este tipo de implicación, nos permite privilegiar el sentido dominante de la política en cualquier contexto donde se hace emergente la fuerza del poder[1]. En especial, si la estimamos como un factor inherente o de cohesión interna capaz de potenciar el poder en sus múltiples formas. Se trataría de normar el ejercicio del poder hacia una práctica de la política donde las relaciones de fuerzas propias del poder se despliegan en razón de la capacidad de la política para gerenciar, diferenciar y diversificar el poder que la contiene.

Precisamente, afirmar esta interpretación de la política del poder sin restricción de la fuerza, sin regulación de la fuerza, o sea, liberada a través de las fuerzas de los poderes del poder que residen en la autonomía de los actores, sujeto sociales de la política, nos permite considerar que la política está referida a un tipo de desarrollo y constitución que estructura y orienta la ciudadanía hacía el reconocimiento de las fuerzas emergentes de movimientos populares en oposición al poder normado por parte del Estado.

Le tocará a éste ente institucionalizado normativamente ser el receptor legal de la fuerza para dirigir la gobernanza pública, así mismo, construir la representación social de la política del poder en aras de abrir la subjetividad de los ciudadanos en su participación política. Es responsabilidad del Estado, obviamente, la construcción de tal representación social de la política del poder pues es la vía para el disenso-consenso[2] necesario y eficaz que permita reorientar permanentemente la gestión del gobierno de acuerdo a las diversidades de intereses y necesidades. Finalmente, la tesis que se propone es reflexionar acerca de la superación de las dogmáticas del poder de Estado, puesto que se trata de liberarlo de sus fuerzas coactivas.

1 LANZ, R (1979). *Por una teoría del poder y del partido.* Ed. Ateneo de Caracas.

2 BUELA, A (2004). *Ensayos de Disenso.* Ed. Theoria, Buenos Aires.

La propuesta es pensar en un Estado donde el ejercicio deliberativo de la política[3] hace viable de forma continua, la transformación de las relaciones de fuerzas sociales que no pueden ser restrictivas tal como lo sanciona el orden normativo positivo; sino, liberadas a través de la participación de las pluralidades ciudadanas que forman parte del conjunto social general.

Quienes ejercen la dirección ideológica de la política través del poder instituido por el Estado, deben ser los responsables de la producción del sentido de participación y de convivencia que requiere la sociedad entre sus diversidades ciudadanas. Sólo así es que el espacio de la política queda liberado de la fuerza restrictiva que unifica la política con el poder, y revierte esa correlación, en el momento donde el actor social o ciudadano asume su rol de intérprete de la norma en sentido discursivo; es decir, delega en su capacidad dialógica el esfuerzo argumentativo para reinterpretar la política desde otros principios de justicia práctica más liberadores de las opresiones del poder.

La gobernanza del otro, es decir, la ciudanía en su pluralidad, obedece, entonces, a una política del poder sin restricción de la fuerza, sobre todo, cuando entendemos el poder como fuerza ineludible, pero fuerza abierta al espacio de acción práctica donde todos somos artífices del uso de la fuerza en común. La estructura normativa del Estado no se debería oponer a la incidencia de la fuerza hacia el cambio que es el resultado del contrapeso de la ciudadanía en su participación autónoma y espontánea. No se debe reprimir esa correlación entre política del poder y la potencia de la fuerza ciudadana en la reconstrucción del Estado nación.

EL PODER DE LA POLÍTICA Y LA PRESUNCIÓN DE LA DEMOCRACIA

El principal problema de la ciudadanía, en un Estado de derecho, es, definitivamente, las alternativas o respuestas democráticas al uso coactivo del poder político. La praxis de un Estado de derecho tal como se concibe en la teoría política de la modernidad[4], se basa expresamente en la necesidad de participación que tienen los ciudadanos en la construcción de normas suficientes que deben ser establecidas para que, preferiblemente, por vía del consenso, las formas y espacios institucionales del poder puedan cumplirse de un modo expresamente democrático.

No siempre esta idea o teoría del poder se encuentra claramente expuesta y por consiguiente aceptada, por parte de la mayoría ciudadana, pues la perspectiva conceptual del poder va a estar subordinada de un modo inmediato, al orden político y el sistema coactivo que le sirve de contexto. La relación del poder consigo mismo es un aspecto exclusivamente formal o a priori del poder, donde tradicionalmente el lenguaje del poder se recrea a través del discurso y la interpretación de sus prácticas hegemónicas[5]. Sin embargo, existe esa otra esfera del poder cuando en su relación con los otros se construye desde la facticidad de la que el poder toma su contenido de libertades prácticas.

En la esfera teórica tendríamos formalmente el orden jurídico de las leyes y normas con las que se pretende interpretar el sentido del poder sobre el horizonte abstracto o especulativo de su posible aplicación universal y, en cuanto tal, válidos para todos los ciudadanos. Pero en la esfera práctica, la facticidad del poder queda investida de la fuerza política de la que pueden disponer los ciudadanos, que en teoría son los legitimantes del sentido del poder en su aplicación concreta-real, es decir, material. No siempre estas dos esferas se encuentran suficientemente conciliadas entre medios y fines, puesto que más de las veces la teoría va por una senda y la práctica por la otra. Lo que no niega, por supuesto,

3 SANTIAGO NINO, C (1997). *La constitución de la democracia deliberativa,* Gedisa.

4 GANDLER, S (2013). *El discreto encanto de la Modernidad. Ideologías contemporáneas y su crítica.* S.XXI, México.

5 NEUHAUS, S (Comp.,) (2002). *Discursos hegemónicos en la des-construcción del espacio público y la subjetividad.* Universidad de Buenos Aires, Argentina.

el valor de esa correlación contradictoria que se plantea al pensamiento político de forma muy directa, debido a que las condicionalidades teóricas de la praxis y las condicionalidades prácticas de la teoría, dan como resultado que la facticidad de las leyes y de las normas se encuentren permanentemente interpeladas por las subjetividades de los actores sociales[6].

Tal dicotomía no es superable sólo porque se declare o denuncie a favor o en contra, eventualmente, del espacio político donde social y económicamente el poder se desarrolla y marca los derroteros ideológicos que innegablemente terminan por validarlo o revalidarlo. Parece que es urgente un repensar desde la ciudadanía las máscaras del poder según los actores sociales que se comprometen con su afirmación y justificación, es decir, con su control y hegemonía.

Una interpretación a priori del poder de la política supone un actuar social sin autonomía alejado de su praxis concreta, divorciada de su relación con los fines y la utilidad de éste: es el resultado de una praxis no inclusiva con respecto a aquellos ciudadanos que por derecho deben obtener, en una igualdad de condiciones, el acceso a participar del poder. Sería esta una característica importante y decisiva en la concepción teórica del poder, entre gobernantes y gobernados. O sea, la relación con el poder entre una minoría respecto a una mayoría. Pero, por otro lado, también se puede observar, la aproximación fáctica que el poder requiere y demanda en una relación directa con los momentos de caos o de crisis que subordinan al poder en una acepción práctica de dominio de la política.

En tal sentido, es importante destacar la presencia de una ciudadanía que porta la representación social de las leyes y normas, cuando se encuentra situada o comprometida de hecho con el ejercicio o usos de esas leyes o normas, para direccionar el sentido de conjunto o colectivo mayoritario, a quienes el uso del poder debe responder en cualquier instancia donde se le solicita o demanda mayor justicia y equidad[7]. Es decir, en la esfera práctica del poder es donde éste se encuentra referido a su instancia de uso y dirección sobre el orden social colectivo, en vista de llegar a alcanzar el consenso y la legitimidad pública.

Situado el poder en el ámbito de la ciudadanía y el espacio público de interacción social, la interpretación del sentido del poder hace posible, entonces, la discusión y el diálogo entre quienes son sujetos fácticos de la presencia del poder como condición de mando y dirección. En este plano de la ciudadanía es donde el orden político del Estado se hace interventor del sentido fáctico del poder, es decir, de aquellas prácticas que sirven para sustentar o justificar un modo o forma de utilización del poder político dentro del Estado social.

La participación ciudadana mientras más colectiva o numerosa, tendrá suficiente capacidad para, precisamente, problematizar con respecto a la interpretación teórica del poder, aquellas prácticas fácticas que en su efecto convierten el poder en una "realidad de hecho": se instalan las fuerzas que lo dinamizan permanentemente y que causan los inminentes cambios de orden. Se anidan potencialmente en su uso y desarrollo. Ellas entran en conflicto al no hacerse participes del destino teleológico del uso del poder a causa de la diversidad de intereses individuales y colectivos que se debaten en la dotación de su sentido final.

Nos parece que a este nivel de complejidad el problema del Estado moderno se acentúa con suma gravedad. Pues aun en un intento conciliatorio exitoso, entre las dos esferas, teoría y praxis, gobierno y ciudadanía, no es tan simple esa correlación pues se trata de analizar que se responde a una contradicción propia de la política que es irresoluble desde cualquier principio de identidad, puesto que su carácter originario es ser una contradicción. Estas ideas deben ser destacadas pues son las

6 BÚFALO, Del E (1996). *La genealogía de la subjetividad*. Monte Ávila Eds., Caracas.

7 CAPOZZI, G (2005). *Forze, Leggi e Poteri.* Satura Editrice, Napoli.

que marca la urgencia de pensar la actuación revolucionaria al interior de la política en sentido crítico, humanista y liberador.

Sólo en esa medida, al traer el pensamiento o teoría a la praxis o acción, es que el orden político que sirve de contenido al poder es susceptible de cambios o revoluciones[8]. Así, es inherente a la teoría su praxis, y lo es en el sentido expresado, es decir, como condición fáctica sin la cual el poder no se puede interpretar más allá del a priori, puesto que el sentido material de su uso resulta de la praxis o acciones de la ciudadanía en su esfuerzo por hacer del poder una experiencia de liberación válida para todos los ciudadanos. Se puede y debe evitar de ese modo, la concentración o hegemonía del poder para determinar los fines o intereses de un grupo o clase, sobre otros.

ENTRE POLÍTICA Y PODER, LA ALTERNATIVA DIALÓGICA A LA HEGEMONÍA CONSENSUAL

Las implicaciones entre poder y política son directas y objetivas. De un lado el poder político se ejerce bajo el patrón jurídico de la fuerza que hace posible cerrar el sistema social por medio de la obediencia a las leyes. Es la sociedad regulada. Por el otro lado, los protagonistas de la sociedad, es decir, los ciudadanos que aspiran a ejercer sus derechos cívicos de acuerdo al sentido expreso tal como las normas así lo indican, no siempre están en condiciones de disponer de los mecanismos de participación para obtener y poner en práctica esos derechos. La sociedad desregulada.

Entonces, las relaciones entre la política y el poder son cada vez más jerárquicas e inevitablemente autoritarias[9]. Se genera un despliegue de relaciones entre los poderes de forma sectorial e instrumental que propicia una red interna entre los poderes que a su vez los compacta y equilibra acorde con el espacio público donde las instituciones del sistema son determinantes para el control social. Precisamente, esa unificación de los poderes resulta de una especie de síntesis universal y absoluta del Derecho, viene a reforzar el sistema de coacción del Estado para imponer su visión de totalidad.

Por parte de la ciudadanía disidente se requiere explorar procesos de autonomía de clases capaces de suscitar movilidad y resistencia social que le permitan fragmentar y diluir estas capas concéntricas impermeables entre las esferas de la política y el poder[10].

Los escenarios de participación directa pueden ser muchos a la hora de organizar estrategias de autodefensa o resistencia social que pueden provenir desde la violencia más radical hasta la pluralidad ideológica que declara la retórica del consenso como medio de disuasión de la conflictividad social. Sin embargo, los desarrollos de la política por parte de una ciudadanía con una eficiente capacidad discursiva[11]es lo que propicia la madurez de la experiencia política cuando se trata de contrastar la hegemonía del Estado a través de sus patrones ideológicos. Precisamente, la urgencia es potenciar en las nuevas ciudadanía una lucha por el poder en otros términos donde el poder de la política pasa por los poderes públicos de quienes optan por el poder del discurso para generar un diálogo alternativo y liberador de las condiciones de represión afines al discurso oficial que nutre al Estado de una representación social que falsea la realidad.

La lucha de clases sociales en su acepción más clásica hoy día es una lucha por el poder mediático de la palabra a través de un discurso crítico y liberador de las estructuras normadas e inconscientes de

8 DELGADO OCANDO, JM (1987). *Hipótesis para una filosofía antihegemónica del Derecho y del Estado.* IFD. Colec. de Cursos y Lecciones, nº, VI, 2ª ed. LUZ, Maracaibo.

9 LACLAU, E & MOUFFE, Ch (1987). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia.* S.XXI, España.

10 MARTÍNEZ OLIVEROS, Xiomara (2001). *Política para los nuevos tiempos*. CIPOST, CEAP, Tropykos, Caracas.

11 MÉNDEZ, AI (2004. *Democracia y discurso político.* Monte Ávila Ed. Latinoamericana, Caracas.

los poderes que permiten legitimar los intereses absolutista del Estado neoliberal.

El desacato y la desobediencia al sistema de coacción discursiva y simbólica al que se enfrenta el ciudadano y actor social, requiere de una pragmática del discurso que le permita descontextualizar los ejes dominantes de los poderes políticos del Estado, especialmente el control de los discursos a través de la opinión pública que no se hace eco de las problemática sociales.

La inserción en los poderes públicos donde el Estado acentúa su gestión de gobierno, es el espacio de resistencia popular que le permitirá a la ciudadanía ir construyendo las nuevas semióticas discursivas con las cuales debe significar los tiempos interpretativos del acontecer político. Y ese derecho a la palabra no puede negociarse fuera de un ejercicio dialógico entre los dos principales receptores de los poderes públicos; es decir, entre los agentes del Estado y los actores de la ciudadanía.

IDEOLOGIA DEL PODER Y LA AUTOCRÍTICA POSMARXISTA AL SOCIALISMO REAL

En este aparte podemos diferenciar el sentido originario del poder, es decir, su representación a partir de la ciudadanía pública, respecto al sentido ideológico o de falsa conciencia, que resulta del poder cuando éste se orienta y está auto determinado por causa de los intereses del bloque hegemónico[12] que sirve de sustento al Estado nación.

El recurso a la ideología sirve de plataforma para dotar al poder de una centralidad que no posee salvo por el ejercicio instrumental de la fuerza coactiva o represora[13].

El poder en su acepción originaria es de orden público, o sea, abierto a la ciudadanía que lo ejerce por medio de los derechos políticos que garantizan las leyes. Y cualquier transformación de las leyes, igual que su interpretación, va a depender de la participación discursiva, según mencionamos anteriormente, de la ciudadanía a la hora de deliberar los fines de justicia y bien común que todos requieren satisfacer para asegurar la equidad y la paz social.

No puede estar revestido de ideología el poder desde esta perspectiva dialéctica del poder que necesariamente pasa por las contradicciones de las clases sociales o de las ciudadanías públicas, pues es en su seno donde se ejerce la crítica y el disenso que permite fracturar el orden o status quo de la política. Será a través de la ideología del poder que el Estado logra su legitimación, ese principio o supuesto universal supone encubrir la falibilidad del ejercicio del poder a través de la univocidad del Estado.

La concepción postmarxista del poder se enfrenta a esta dogmática racional del Estado absoluto que recuerda mucho a Hegel: un Estado universal y trascendente opuesto a las praxis políticas de los sujetos sociales.

Es el Estado, visto, sobre todo, como totalidad universal, pero en modo alguno un Estado que surge de esas relaciones de contradicción entre política y economía. La identificación del Estado con una realidad objetiva que atraviesa el ser social y lo determina por la centralidad del poder de la política, es contrario al supuesto dialéctico de la negación y la contradicción, que es inherente a toda realidad objetiva. La ciudadanía es un actor socio-político en permanente deconstrucción del poder centralizado en el Estado que lo hace ver como único e indivisible.

Se trata de pasar al momento subjetivo del sujeto donde la realidad es representada y constituida como un resultado de la praxis social que cuestiona la autosuficiencia de la centralidad del poder del

12 COUTHINO, CN (2006). *Il pensiero di Gramsci.* Unicopoli, Milano.

13 LACLAU, E (1978). *Política e ideología en la teoría marxista.* 2ª ed., S. XXI, México.

Estado[14]. Se trata de cuestionar esa centralidad del poder, ese estatismo del poder, por otra mirada más plural y democrática del poder al considerarse éste delegado en los movimientos de emergencia y participación de nuevas ciudadanías.

Hoy día no es viable o sostenible el rol del Estado nación muy asociada tradicionalmente a la fuerza del Estado para concentrar poderes en torno a su hegemonía, es decir, crear las estrategias de alianzas y fidelidades de partidos o sindicados, clases o élites, que le permitan la continuidad en el poder central del Estado, y así prolongare en el tiempo la gestión pública de mando y dirección.

Ahora ese "ideal de totalidad histórica", es suplido por otro imaginario político donde tiene relevancia la subjetividad del actor de la política[15] que puede hacer emergente su mundo de vida a través de su interacción e integración con otra gobernanza pública donde la representación de los poderes políticos producen identidades ciudadanías mucho más próximas a derechos humanos avalados por la democratización de la justicia como bien común.

Desde este punto de vista el ocaso del "socialismo real" en cuanto que momento histórico de objetivación política es superable como proyecto de Estado[16], quizás aún no como ideal revolucionario, en la medida que es inaccesible en sus condiciones materiales de existencia, debido y a causa de las propias transformaciones de las relaciones de producción que el mercado capitalista ha generado al hacer presentes la subjetividad que emergen desde otros principios de libertad comprometida y compartida. Y, precisamente, ningún orden político puede pretender tener la capacidad para coartar el desplazamiento de las libertades subjetivas.

LA AUTOCRÍTICA IDEOLÓGICA A LA IDEOLOGÍA DE LAS IDEOLOGÍAS TOTALITARIAS

En la Modernidad la teoría política del Estado nación tiene la pretensión de universalizar el dominio del Estado sobre la libertad individual o colectiva. Precisamente el nacimiento del derecho positivo fija ese dominio a partir del cual es posible legislar el sometimiento del otro en aras de un deber ser que es supuesto indiscutible para la aceptación o aplicación de los sistemas normativos que regulan y confirman la fuerza de orden del Estado. Este acuerdo "implícito" entre gobernantes y gobernados es el principio universal del derecho positivo que le permite desarrollar las diversas formas de hegemonía para el control social.

Sin embargo, el dominio ideológico es lo que hace permeable la aceptación aun en las posibles discrepancias o disidencias, de tal principio universal del orden político del Estado que dota al Estado de una vigencia casi absoluta en el tiempo.

La ideología es una producción discursiva y simbólica[17]de formas de razonamientos que se ve afectada por los cambios sustantivos propios de la contingencia y mutación de la realidad social en su materialidad.

Es decir, parece que los cambios que acontecen en la política, resultados de las carencias y entropías materiales de la producción económica, se encuentran en una relación proporcional con la realidad de la existencia humana. Pero es recurrente al dominio de poder la presunción que se puede falsear la realidad para producir su representación ideológica a fin de favorecer los intereses de las fuerzas de coacción que permiten al orden político su status quo.

Pero, precisamente, se trata de develar este encubrimiento de la realidad por parte de la ideologización de la política en virtud de una crítica práctica que delega en el sujeto y la ciudadanía los

14 GRAMSCI, A (1955). *Note sul Mahiavelli, sulla política e sullo estato moderno.* Torino, Einaudi.

15 MODONESSI, M (20109. *Subalteridad, antagonismo, autonomía. Marxismo y subjetivación política.* CLACSO, Buenos Aires.

16 HELLER, A & FEHER, F (1981). *Marximo set Démocratie. Au-delà du "socialismeréel".* Maspero, Paris.

17 REBOUL, O (1980). *Langage et idéologie.* PUF, Paris.

nuevos roles de participación democrática en el uso de los poderes públicos[18]. La autocrítica ideológica si bien no puede prescindir de los reflejos ideológicos del uso del poder por parte de la política, sobre todo, cuando nos referimos al Estado nación; no por ello, es menos advertible el sentido práctico al que se refiere la política en su construcción subjetiva de los poderes populares[19].

En esa esfera de la interacción discursiva y pragmática de los discursos es que la crítica política suscita el diálogo liberador y alternativo a cualquier uso de la fuerza coactiva del poder para centralizar la política en la estructura matriz del Estado nación. Esto genera una contradicción con quienes, en el espacio público de los poderes populares, hacen emergentes otras esferas del poder para generar derechos humanos que socializan la democracia del poder bajo otra retórica de las fuerzas del poder. Ahora el Estado nación queda resuelto en una superación de su estructura burocrática e institucional, por regulaciones o normativas que dependen del deber ser entre quienes arbitran la justicia pública como un bien vivir en común para todos.

La concepción marxista del mundo que considera la historia social como *terminus* comunal de la política real, es un metarrelato que busca trascender la contingencia material de la existencia subjetiva. No se puede mirar a la Historia como una Totalidad cerrada, pues se corre el riesgo de excluir, dejar por fuera, al sujeto en su condición de protagonista de una praxis que siempre es poiética y revolucionaria. Habría que salvar la Revolución a partir de la revolución; es decir, siempre revolucionar a la Revolución.

Surge el pensamiento crítico como propuesta de una praxis emancipadora que nos libera de cualquier dogma ideológico en su intento metafísico de encubrir la subjetividad y la alteridad de los sujetos de las praxis sociales materiales y empíricas, las experiencias de contextos donde la racionalidad fenece sistemáticamente en respuesta de otros órdenes del discurso que la transforman directamente.

La tentación de un logos universal cuyo *thelos* es siempre lineal y uniforme es inconsistente con toda lógica dialéctica y existencial. El posmarxismo viene a contribuir a esta crítica del marxismo clásico que respondía en su momento a una superación del capitalismo por medio de una concepción del modo de producción basado en el mercado y la mercancía.

Hoy día es otra la realidad política del capitalismo neoliberal y globalizado[20], que nos viene mostrando que el poder político no puede reducirse a una lucha entre ideologías sino a una superación de la ideología por medio de una racionalidad dialéctica mucho más compleja, donde el reflejo de la ideología no nos haga presa de los fantasmas que idealizan la superación del capitalismo sólo por declarar "verdadero" el valor de los reflejos ideológicos de las revoluciones.

LA OTRA POLÍTICA (SOCIALISTA) A PARTIR DEL SUJETO UTÓPICO

La concepción que predomina en el marxismo clásico y aun en algunas de sus tendencias más críticas y anti dogmáticas, se concentra en la definición de un sujeto revolucionario que parte de una toma de conciencia crítica de su condición de ser explotado y alienado[21]. Es un sujeto subversivo que encuentra en el espacio de la política los referentes del poder que lo transforma en mercancía y objeto de la producción[22]. A ese poder expresamente determinado por la producción de la economía capitalista es

18 HERNÁNDEZ DE GANTE, A (2009). *La representación política y su crisis.* Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México.

19 MÁRQUEZ-FERNÁNDEZ, Á (2010). "Justicia pública y poderes populares", in: DÍAZ MONTIEL, Z & MÁRQUEZ-FERNÁNDEZ, A (Comp.). 2010. *Justicia social emancipadora: Democracia, Ciudadanía y Crisis del Estado*. Colección Insumisos Latinoamericanos. Argentina.

20 IANNI, O (1996). *La era del Globalismo.* S. XXI, México.

21 FERNÁNDEZ NADAL, E & VERGARA, J (2007). *Racionalidad, utopía y modernidad. El pensamiento crítico de F. Hinkelammert*. UBA, Universidad Nacional de Cuyo, Argentina.

22 MARKUS, G (1982). *Langageet production.* Denoël/Gonthier, Paris.

que el sujeto de la revolución se enfrenta para incidir directamente en la destrucción del Estado capitalista.

Las nuevas relaciones entre medios y fuerzas productivas del capitalismo neoliberal, ha impacto sustantivamente los universos de integración social de las clases sociales por medio de prácticas de consumo que han optado por las representaciones ideológicas con más énfasis al suponer que el mundo de las satisfacciones pueden llegar a neutralizar el inconformismo y la conflictividad social. Esto ha sido, evidentemente, uno de sus resultados más inmediatos que de alguna manera ha ido invisibilizando ese rol expresamente revolucionario tan particular de los sujetos explotados y alienados por la producción y el mercado[23].

Se opera un cierto tipo de infiltración en el imaginario político de los agentes de la revolución que terminan ideológicamente concientizados del beneficio del sistema de producción y distribución del capital en una sociedad donde el acceso económico a los objetos de la producción responde a las expectativas de consumo general de los sujetos de la sociedad. Es decir, no son muchas las posibilidades de permanecer fuera del sistema de los objetos de consumo y renunciar a la vez a la ideología marxista de sujeto revolucionario.

No es admisible afirmar que es viable la revolución dentro de las prácticas económicas del mercado neoliberal. Todos sabemos de la incoherencia de tal supuesto. No es posible ninguna forma o vía alterna al capitalismo que no parta de una visión socialista de la política y los poderes del Estado. Sin embargo, el sujeto revolucionario[24] ha pretendido crear una esfera de movilidad política a través de la forma ideológica de sus praxis revolucionarias que pudiera permitir el logro final de ésta en cualquier circunstancia que le sea favorable en la concepción capitalista de la sociedad.

Un tal socialismo (real) no se ha podido hacer concreto de acuerdo a las tesis marxista del sujeto de la revolución. El desarrollo tecnológico del capitalismo ha podido simplificar los tiempos de la revolución a su mínima expresión, la posibilidad de una filosofía de la praxis contrahegemónica[25] requiere de un esfuerzo teórico y utópico de mayor envergadura para cumplir las tareas pendientes por el sujeto de la revolución.

Se debe interpretar el socialismo como una praxis de vida y de coexistencia decolonial[26]. Menos como una forma objetiva de Estado que nos provea de normas o leyes institucionalizadas a través de un poder legislador que en esencia es cuestionado por los principios mínimos de las prácticas revolucionarias, es decir, la crítica al poder no puede dejar de tener el sentido anarquista de todo genuino socialismo sin dogmas autoritarios.

De alguna forma el socialismo presupone un ideal de felicidad que puede ser asumido desde una utopización de la política[27], sin que por ello se genere una deformación simbólica de la política como universo existencial del deber ser. Precisamente, en ese contexto del deber ser el pensamiento utópico del sujeto revolucionario reafirma su convicción en las libertades políticas y públicas, es decir, materiales en el espacio de la justicia popular.

En consecuencia, se trata de ampliar el significado de la política por el lado de su referente utópico y simbólico. Interesa destacar ese perfil de la utopía del sujeto revolucionario sin el que no es posible, obviamente, la praxis utopista de la revolución en sentido de posibilidad política, pues la política resulta de una relación entre lo simbólico y la imaginación, sus principios universales están dotados de contingencia

23 ACOSTA, Y (2009). *Filosofía Latinoamericana y sujeto.* El Perro y la Rana, Caracas.

24 HINKELAMEERT, F (2006). *El sujeto y la Ley. El retorno del sujeto reprimido.* El Perro y la Rana, Caracas, 2006.

25 HIDALGO FLOR, F & MÁRQUEZ-FERNÁNDEZ, Á (Eds) (2015). *Contra hegemonía y Buen Vivir.* 2da Ed. Universidad Metropolitana de México, México.

26 KOHAN, N (1998). *Marx en su (tercer) mundo. Hacia un socialismo no colonizado*. Biblos. Buenos Aires. Argentina.

27 AINSA, F (2002). "La impostergable utopización de la democracia", *Utopía y Praxis Latinoamericana.* Año. 7, nº. 19, CESA, Universidad del Zulia, Maracaibo, p. 33ss.

concretas debidas a la presencia del sujeto de pensamiento y racionalidad; es decir, el "sujeto humano" de la revolución la presume desde su conciencia anticipada y apuesta a su realización a futuro. Este giro de retorno al referente del socialismo y su utopización, en absoluto es volver sobre las tesis pasadas del "socialismo utópico" determinado por las creencias de una política liberal y democrática.

El marxismo recupera la noción de sujeto genérico, creador, de la experiencia de la realidad que lo auto transforma y recrea. La utopización de la política es una génesis que se diferencia del canon clásico del marxismo ortodoxo[28], porque supone la práctica de la libertad subjetiva en la construcción imaginaria del mundo como posibilidad alterna, diferente, ontocreadora. Se distancia efectivamente de las teorías coactivas del poder y redescubre el poder de la imaginación para pensar de otra manera la realidad y producir un estilo de racionalidad de los poderes de la política en clave de un humanismo más solidario y fraternal, histórico y dialectico.

La alternativa socialista al Estado neoliberal, busca plantear una moralidad ciudadana mucho más cercana a los sujetos vivos[29]. No se trata hoy día de una toma o salto al poder y una reiteración dominante de obtener el poder para permanecer en el poder con una idea colonizadora para repetirse o imitarse, y así lograr un consenso universal sobre el *thelos* de una totalidad sin escisiones o diferencias.

La crítica teórica del marxismo es mucho más profunda y específica de lo que cualquier manual sugiere: se crítica el dogma racional de todo poder indistintamente sus predicaciones. No es posible un poder absoluto y monárquico, hemos expresado nuestro desacuerdo con esa concepción monocultural del poder; por consiguiente, se replantea en todos sus términos esa concepción absolutismo del poder a través del control del Estado. Si en un cierto momento histórico esta postura era pertinente para desactivar el modo de producción capitalista hoy luce completamente desfasada, pues el neoliberalismo ha demostrado tecnológicamente la reproducción de su poder colonial[30]en todos los ámbitos de las ciencias, en especial de las ciencias políticas y sociales.

La otra política que urge para pensar el socialismo sólo podrá acontecer en la medida en que el sujeto revolucionario recupere el rol utopizador de los imaginarios simbólicos de la política[31] y logre contraponer ese discurso de la utopía como frente de ataque a los discursos ideológicos de la racionalidad del mercado. En este terreno de arenas movedizas es que surge la problemática hermenéutica para reinterpretar permanentemente las transformaciones estructurales de la racionalidad capitalista[32] entre la gestión pública del Estado y la disidencia de la ciudadanía cuando expresamente desacata los patrones hegemónicos de la política.

Se precisa de una reconstrucción radical de los imaginarios del pensamiento para liberar de los dogmas de la razón instrumental a la política, eso supondría efectivamente dejar de lado toda la dogmática marxista y proponer una nueva dimensión de la experiencia del sujeto revolucionario a partir del uso de su libertad subjetiva. Esta propuesta parte de una praxis de la convivencia con el otro donde lo que es el otro para nosotros responda claramente a un encuentro liberador de cualquier identidad de clase, grupo, partido, sindicato, transmisible y manifiesta en una corporeidad humana que nos sensibiliza.

28 GOGOL, E (2014). *Utopía y dialéctica en la liberación latinoamericana.* Juan Pablos Ed., México, 2014.

29 DIERCKXSENS, W (2006). *La transición hacia el postcapitalismo. El socialismo del siglo XXI.* Monte Ávila Ed. Latinoamericana, Caracas.

30 QUIJANO, A (2014). *Cuestiones y Horizontes. De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad /decolonialidad del poder*. CLACSO, Buenos Aires.

31 Cfr. AINSA, F (1998). *La reconstrucción de la Utopía*. Correo de la Unesco; CERUTTI-GULBERG, H & PAKKASVIRTA, J (2009). *Utopía en marcha.* Ed. Abya-Yala, Ecuador.

32 HOUTAR, F (2007). *Deslegitimar el capitalismo. Reconstruir la esperanza*. El Perro y la Rana, Caracas.

El socialismo podrá fundarse sólo a partir de un espacio público compartido en igualdad de derechos humanos legislado por medio de una justicia popular; sería el resultado utopizador que representaría las nuevas relaciones humanas comprometidas con juicios y razones práctico-morales de una ciudadanía comunitaria capaz de lograr la coexistencia a través de un buen con-vivir.

CONCLUSIONES

La superación del modelo societal de la producción capitalista se refuerza cada vez más en su tendencia hegemónica a causa de la normatividad que sufre la ciudadanía por medio de un control social de las representaciones, discursos, símbolos.

Esta realidad debe ser develada en razón de una aguda reflexión crítica que pasa por la crítica a la concepción de las ideologías presentes en el socialismo. Se trata de cuestionar un orden de poder cuya centralidad es capaz de establecer una síntesis reduccionista de las relaciones de alteridad que se gestan libremente entre los ciudadanos. La toma de conciencia política pertinente a la teoría de la revolución que plantea el socialista, estima que el poder reside en los derechos de soberanía del pueblo para autodeterminarse y generar una praxis de democratización del poder cada vez más inclusiva.

Los contenidos de fuerza en los que el poder se re-evalúa y legitima tienden a cerrar la totalidad del Estado nación y deja por fuera la auténtica democracia participativa y deliberativa, es decir, discursiva y dialógica, donde la presunción de un espacio utópico para pensar de otro modo el mundo posible no puede dejar de ser la alternativa de futuro que permita la construcción del sentido postmarxista que demanda la supresión de la sociedad de clases del modelo político neoliberal.

La insumisión del sujeto revolucionario viene a ser factible esta utopización del poder político socialista, que excede fundamentalmente la concepción pragmática de la objetivación del poder centrado en el Estado nación, pues se trata de potenciar la relación dialéctica entre las ideologías del poder y el carácter subversivo de la subjetividad popular.

UNIVERSIDAD DEL ZULIA

Utopía y Praxis Latinoamericana

AÑO 21, Nº 75

Esta revista fue editada en formato digital y publicada en diciembre de 2016, por el ***Fondo Editorial Serbiluz, Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela***

www.luz.edu.ve
www.serbi.luz.edu.ve
produccioncientifica.luz.edu.ve

Utopía y Praxis Latinoamericana

Dep. legal: ppi 201502ZU4650

Esta publicación científica en formato digital es continuidad de la revista impresa
ISSN 1315-5216
Depósito legal pp 199602ZU720

Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social

Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela
Facultad de Ciencias Económicas y Sociales
Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA)

AÑO 21, Nº75
Octubre-Diciembre
2 0 1 6

UNIVERSIDAD DEL ZULIA
Serbiluz
Sistema de Servicios Bibliotecarios y de Información
Biblioteca Digital
Repositorio Académico

ARTÍCULOS

UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 21, Nº. 75 (OCTUBRE-DICIEMBRE), 2016, PP. 47-58
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.

Ideología y utopía. Cambio social y proyecto moderno en Florestan Fernandes[1]

Ideology and Utopia. Social change and modern project in Florestan Fernandes

Daniela RAWICZ

Colegio de Humanidades y Ciencias Sociales,
Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México.

Resumen

El trabajo se propone revisar las ideas centrales de Florestan Fernandes sobre el cambio social y su interpretación de Brasil, con el fin de reflexionar sobre el modelo de sociedad moderna a alcanzar que se perfila en su obra. Se plantea que esta concepción está atravesada tanto por elementos ideológicos como utópicos producto de las expectativas abiertas por el contexto histórico en el que se sientan las bases de su pensamiento sociológico.

Palabras clave: Cambio social; ideología; sociedad moderna, utopía.

Abstract

This paper will delve into the ideas of FlorestanFernandes about social change and his interpretation of Brazil in an effort to theorize about the model of modern society his works present. This paper will state that his idea of society is crossed by ideological and utopian elements because of the expectations created by the historical context in which his sociological ideas bloom.

Key words: Social change; ideology; modern society; utopia.

1 Coresponsable del Proyecto de Investigación 091, *Historia de las Ideas: O Inventamos o Erramos.*

Recibido: 29-05-2016 ● Aceptado: 20-08-2016

Durante mucho tiempo la llamada "sociología de la modernización" fue objeto de fuertes críticas sobre las implicaciones políticas de su concepción de la ciencia y el cambio social. Se la acusó de promover la imitación de la trayectoria de los países centrales y de desconocer la realidad específica de nuestros países. Se le imputó una ideología procapitalista, conservadora, amparada por un discurso cientificista[2].Estos señalamientos, que se suelen aceptar con más comodidad cuando se dirigen a otros miembros de la generación, son más difíciles de conceder cuando se trata de un autor como Florestan Fernandes quien fue un destacado exponente de esta sociología al mismo tiempo que un militante socialista. ¿Cómo comprender esta peculiar combinación entre concepción teórica y posición política?

Parte de la explicación puede encontrarse el contexto epocal. Entre las décadas del 30 al 60, el quiebre del orden oligárquico y los cambios internacionales abren un horizonte de expectativas para los países latinoamericanos −sintetizado en la consigna del desarrollo− que tiene un efecto fundamental en la producción intelectual del momento. La expansión industrial, la incorporación de vastos sectores populares a la vida política y el incipiente desarrollo científico crean una breve pero muy poderosa esperanza sobre las posibilidades de una transformación en el sentido de la realización del proyecto moderno. Ahora bien, es importante analizar cómo este horizonte se manifestó en una propuesta particular de interpretación de la realidad y cuál es el proyecto de sociedad que se vislumbra desde sus planteamientos.

La idea que desarrollamos en este trabajo es que la interpretación del cambio y el modelo de sociedad moderna a alcanzar, formulados por Florestan Fernandes alrededor de la década del 50, están atravesados por una serie de tensiones en las que se revelan tanto elementos ideológicos como utópicos vinculados a las condiciones históricas en las que esta interpretación se gesta[3].

Ahora bien, es necesario hacer unas breves precisiones sobre el uso de los términos. En primer lugar, ideología y utopía no son consideradas en su carácter narrativo −como falsa representación en un caso, como imagen idealizada o irreal en elotro− sino como *dimensiones* de todo producto cultural –incluido el discurso científico− que ejercen determinada funciónen el imaginario social. En el caso de la ideología, la justificación y legitimación del orden dado, real; en el caso de la utopía, la crítica-denuncia de lo real mediante la identificación de alternativas o potencialidades no realizadas en las condiciones existentes, es decir, aquello que todavía no ha llegado a ser. En segundo lugar, existe una vinculación, un entrelazamiento entre ambas dimensiones. Ernst Bloch ha señalado, por una parte, que la ideología contiene siempre un excedente que trasciende la mera falsa conciencia y la apología de una sociedad (clasista) y que constituye una herencia cultural que puede ser recuperada en un sentido liberador. Este excedente es creado por la influencia de la función utópica, siempre presente en las construcciones ideológicas[4]. Por su parte, Paul Ricoeur, ha observado que la utopía, cuando se desentiende del problema de la praxis (política) en la vida real, corre el riesgo de propiciar una patología inversa a la ideología como falsa conciencia: hacer "desvanecer la realidad misma en pos de esquemas

2 Éstas y otras críticas las encontramos en autores de la generación posterior como Eliseo Verón, Orlando Fals Borda, John Saxe Fernández (entre otros) y han sido continuadas en la actualidad por los estudios poscoloniales (Santiago Castro Gómez).No obstante, en la última década se vienen realizando acercamientos novedosos sobre los representantes más destacados de esta sociología.

3 En este trabajo tomamos como referencia los escritos producidos por Florestan Fernandes en su etapa de madurez como sociólogo académico, entre los años 50 y 60, que es cuando podemos identificarlo con esta sociología de la modernización. Aunque hacia mediados y fines de los 60 encontramos un desplazamiento teórico y político importante hacia la problemática del capitalismo dependiente, consideramos que su esquema general sobre el cambio social se mantiene a pesar de cambios insoslayables a nivel del lenguaje y la interpretación. A nuestro juicio, esta continuidad se percibe en una obra central como *Revolucao burguesa no Brasil*, de 1976.

4 SERRA JIMÉNEZ, F (1998). "Utopía e ideología en el pensamiento de Ernst Bloch", in: *A parte Rei: Revista de Filosofia*, 2:2, Febrero. http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/utopia.html#Inicio

perfeccionistas, en última instancia irrealizables"[5]. Desde este punto de vista, ideología y utopía expresan una tensión constitutiva del imaginario social entre la función de integración y la función de subversión del orden, entre imaginación reproductora e imaginación productora, entre el campo de experiencia y el horizonte de expectativas.

En las páginas que siguen recogemos los planteamientos fundamentales sobre el cambio social de Florestan Fernandes, revisamos cómo los aplica a la interpretación del Brasil y reflexionamos sobre el proyecto de sociedad que esboza con el fin de evidenciar cómo se articulan en él ideología y utopía.

EL CAMBIO SOCIAL: DESINTEGRACIÓN Y REITEGRACIÓN DEL ORDEN SOCIAL

Para Florestan Fernandes el "desarrollo"[6] en las sociedades latinoamericanas es comprendido como el proceso de desintegración estructural de un tipo social –el patrón de la sociedad tradicional− y su reintegración en otro −la "moderna sociedad de clases" o la "civilización moderna occidental"−; esquema que remite al dualismo característico de la sociología de la modernización[7] pero que tiene más larga data en el continente. Este proceso se da a partir de una relación recíproca entre una base psicosocial compuesta por valores, motivaciones, aspiraciones −es decir, modos subjetivos de ser, pensar y actuar−, y condiciones externas, objetivas, de la acción y puede encararse desde el punto de vista sincrónico, a través del estudio de los diferentes estados de la moderna sociedad de clases en su forma típico-ideal, y desde el punto de vista diacrónico, a través del estudio de las tendencias de desagregación y reintegración de la moderna sociedad de clases[8].

En el caso del análisis sincrónico, Florestan Fernandes asume explícitamente las ideas de Weber. Al describir la conexión entre actitudes y motivaciones y desarrollo en las diferentes fases de diferenciación del orden social moderno, Fernandes sostiene:

> *No 'ponto zero' da formação e emergencia dessaordem social, como nos demonstram principalmente as análises de Weber, houve uma autêntica revolução no horizonte cultural do homem médio. Essa revolução possui dois planos distintos, nem sempre debidamente reconhecidos. De um lado, surgiram tendências inconformistas na avaliação dos comportamentos rotineiros e tradicionais, das instituções e dos valores 'sagrados' ou intangíveis, que conformavam o presente pelo passado e impediam a renovação econômica, cultural e social das condições de vida. De outro, está o surto de uma mentalidade prática, que levou o homem a refletir sobre os elementos e as forças do meio social ambiente segundo criterios utilitários de teor crescentemente racional*[9].

5 RICOEUR, P (1994). "La ideología y la utopía. Dos expresiones de lo imaginario social", in: *Ideología y utopía*. Gedisa, Barcelona, p. 91.

6 Hay que destacar que Fernandes utiliza más el término "desarrollo" que "modernización". Plantea una diferenciación entre tres nociones: *cambio social*, concepto general que alude a cualquier alteración en un sistema social; *desarrollo*, conjunto de fenómenos de diferenciación y reintegración de sistemas sociales globales y *evolución* procesos de transformación o permanencia de tipos sociales (Cf. FERNANDES, F (1961). *Folclore e mudança social nacidade de São Paulo*, Anhembi, São Paulo).

7 En el caso de Florestan Fernandes esta visión dualista está claramente enraizada desde sus primeros escritos, en los años 40, en la obra del geógrafo Jacques Lambert (*Os doisBrasis*), pero también en las investigaciones antropológicas de Robert Redfield (*The folk culture of Yucatán*).

8 Según la clasificación de los niveles del análisis sociológico que realiza Fernandes, la sociología sistemática se encargaría del análisis sincrónico (a-histórico), mediante la utilización de los tipos-ideales (Weber) mientras que la sociología diferencial se encargaría del aspecto diacrónico (histórico), a través el análisis dialéctico (Marx). La sociología descriptiva, por su parte, se encargaría de la clasificación de las estructuras a nivel supra-histórico mediante la utilización de los tipos medios (Durkheim), Cfr. FERNANDES, F (1961). *Op. cit*.

9 FERNANDES, F (1979). *Mudançassociais no Brasil*, DIFEL, São Paulo, p. 325.

Más adelante, Fernandes sintetiza los que considera como componentes-requisitos básicos del nuevo orden social, inalterables en sus distintas fases de emergencia, expansión y apogeo: a) La inclusión de los elementos estáticos y dinámicos fundamentales del orden social en las esferas de conciencia social, lo que produjo −antes de la aparición de la ciencia y la tecnología científica− una sustancial alteración en la percepción y en el conocimiento del medio social ambiente por el hombre; b) La formación de ideales de vida y de seguridad social que crearon aspiraciones activas de intervención del hombre en la organización de las condiciones de existencia social, susceptibles de alguna forma de control deliberado; c) La elección de la eficacia (o del rendimiento práctico efectivo) como criterio de evaluación y de perfeccionamiento gradual de las normas, instituciones y técnicas de control sociales, lo que confería a la *experiencia* el carácter de principal fuente, tanto de la producción de saber como de la verificación de la validez de su contenido o de la consistencia de sus aplicaciones. En la sociedad moderna, estas disposiciones penetran simultáneamente en todas las esferas del mundo social: en las formas de interacción individual, en la esfera política, en la esfera del conocimiento, en la esfera económica[10].

Asimismo, este proceso implica la institucionalización del cambio, "como patrón de equilibrio, inestable y conflictivo", de funcionamiento del orden. Para Fernandes la sociedad moderna implica "um tipo de ordem social no qual a mudanza faz parte do cuadro rotineirio da existência humana e constitue uma peça fundamental para o equilibrio ou a continuidade das condições normais da vida"[11]. Este cambio puede ser controlado y dirigido racionalmente según el grado de dominio activo alcanzado por el hombre sobre las condiciones sociales de existencia.

Ahora bien, en el caso del análisis diacrónico, esto es, del proceso mismo de desintegración y reintegración, Fernandes asume la perspectiva marxista pero la complementa con aportes de Mannheim y Freyer. Como se mencionó más arriba, el orden social moderno se caracteriza por un patrón inestable y conflictivo de funcionamiento. ¿En qué consiste esta inestabilidad? Fernandes plantea tres puntos fundamentales. En primer lugar, la inestabilidad de la sociedad de clases reposa en las incongruencias existentes entre los fundamentos morales y la organización de la vida humana en ella imperantes. En segundo lugar, la desigualdad económica, social y política impide la percepción, la explicación y la valoración homogéneas de esas incongruencias, pero favorece la emergencia de mecanismos de reintegración del orden social, mediante los cuales las diferentes clases sociales intentan mantener o alterar el orden establecido a través de movimientos sociales. En tercer lugar, las reacciones de clase social a las incongruencias obedecen a actitudes y motivaciones basadas en sus propios intereses en la coyuntura histórico-social, pero las influencias dinámicas de ellas resultantes tienden a reflejarse positivamente en el grado de ligazón entre los fundamentos morales y la organización social de la vida[12].

Fernandes parte de que en el orden social de clases impera una distribución desigual de la renta, del poder y del prestigio. Esta desigualdad es una importante fuente de inconsistencia entre los fundamentos morales del orden (basados en el progreso material, social y moral del ser humano) y la organización efectiva de las sociedades (desigualdad, dominación). Los cambios orientados a preservar o a alterar el patrón de equilibrio del orden social dependen entonces de la capacidad de las clases de utilizar en su provecho, a través de comportamientos conscientes e inteligentes, las garantías y derechos asegurados por la sociedad. Para Fernandes, la principal contribución de Marx, Mannheim y Freyer residiría en la siguiente idea: "*não é a sociedade que se tranforma; são os homems que transformam a sociedade em que vivem, atuando de forma socialmente organizada sobre suas condições materiais e morais de existencia coletiva*"[13].

10 *Ibíd*., pp. 327-329.

11 *Ibíd*., p. 330.

12 *Ibíd*., p. 332ss.

13 *Ibíd*., p. 333. Las cursivas son del autor.

Dentro de este marco general, el aporte que recoge Fernandes de Marx es la teoría del conflicto como factor de cambio histórico social en la sociedad de clases. Fernandes buscar argumentar que, en la teoría marxista, el conflicto es entendido como fuerza social constructiva:

> *(…) o conflito só se manifesta como força disruptiva y desagregadora em situações histórico-culturales nas quaies ele não possa ser regulado socialmente. Onde el se manifesta ordenadamente, o conflito se inclui entre os fatores dinâmicos da ordem social e pode operar construtivamente, tanto na diferenciação da estrutura social, quanto na reintegração do sistema organizatório da sociedade*[14].

Y agrega más adelante "A questão consistirá em saber se a sociedade de classes cae nessa alternativa e como isso se dá".

Si los aportes de Marx se encuentran ligados al contexto del capitalismo en el siglo XIX, esto es, en la fase expansión de la sociedad de clases, los aportes de Mannheim y Freyer se ligan específicamente al análisis momento actual, de crisis del capitalismo. Fernandes recoge de Mannheim el diagnóstico sobre la crisis y reconstrucción de la sociedad moderna. En el contexto de las guerras mundiales, la segunda revolución industrial y la emergencia de la sociedad de masas, nuevas técnicas de control en el área de la propaganda y de la coerción policial han abierto perspectivas de manipulación y conformación de la voluntad de individuos y grupos generando formas novedosas de autoritarismo. Frente a estas nuevas técnicas, las clases subordinadas, en particular, las clases medias, dejaron de defender con autonomía y tenacidad las tendencias más profundas de democratización y asumieron comportamientos conformistas asociados a fuerzas conservadoras. Aunque esta situación no abolió la presencia y la necesidad del conflicto social como fuerza constructiva, en todo caso la volvió más difícil y peligrosa. Ante este panorama, la propuesta de Mannheim es la modificación de las propias técnicas sociales de control a través del recurso creciente a la planificación, entendida como la utilización del cambio social provocado y dirigido deliberadamente, lo que permitiría disminuir el conflicto:

> *(…) a planificação envolve um estilo específico de tratamento e controle prático das condições e fatores do ambiente social. Onde ela se introduz com êxito, os arranjos construtivos podem ser obtidos através de elementos e de forzas controláveis, independentemente do recurso sistemático ao conflito. Por isso, ela nã osó acarreta maior consciência da natureza, dos alvos, dos meios e dos efeitos da mudanza social progressiva. A planificação confere caráter positivo e maior eficacia às tentativas de utilização deliberada da mudança social. A luta do homem pelo domínio de condições e fatores inestáveis do meio social deixa de ser cega ou parcialmente inteligente, iluminando-se, em todas as suas fases, por intenções e manipulações calcadas em conhecimentos objetivos técnicos ou científicos"*[15].

Y más adelante:

> *"(…) atitudes e motivações de conteúdo estritamente racional deveriam ter decidida predominancia numa era em que a mudanza social espontânea tende a ser sustituída, em várias esferas da vida, pela mudanza cultural provocada e dirigida. (…) E é improvável que isso venha a acontecer independentemente de duas coisas: a) mayor expansão da ciencia no mundo moderno, que permita entrosar orgánicamente o 'progresso material' ao 'progresso moral' do homem; b) eliminação das inconsistências existentes entre os critérios de estratificação social e os fundamentos morais da vida humana na sociedade de classes"*[16].

14 *Ibíd.*, p. 335.

15 *Ibíd.*, p. 342.

16 *Ibíd.*, p. 343.

En este esquema general pueden destacarse varias tensiones. La reintegración de orden social se concibe como un proceso de creciente racionalización en todas las esferas. Pero ¿de qué tipo de racionalidad se trata? Si tomamos en cuenta el énfasis en la eficacia de las técnicas podríamos pensar que se trata de una racionalidad formal, instrumental que opera de manera más o menos espontánea, autónoma. Pero si tomamos en cuenta el énfasis en el aumento de la conciencia social, la existencia de fundamentos morales, la identificación de intereses conflictivos (de clase) y la posibilidad de intervención deliberada del hombre en sus propias condiciones de existencia, parecería que estamos ante otro tipo de racionalidad, sustantiva. Pero ¿qué relación se establece entre ambas?

Ahora bien, en su concepción del conflicto como fuerza constructiva de la sociedad de clases Fernandes se pregunta si éste puede ser regulado socialmente de suerte que no llegue a convertirse en fuerza disruptiva del orden social, sin embargo no explora a fondo una respuesta negativa a este interrogante. Por el contrario, argumenta que en Marx el conflicto incentiva "tendencias a la democratización del saber, de las garantías sociales y del poder en la sociedad de clases". Sin duda, esta interpretación de Marx presenta dificultades en tanto parece plantearse una versión limitada del conflicto −como conflicto "dentro del orden"−, así como la posibilidad de una racionalización del conflicto de clases.

Por otra parte, ante las tendencias contemporáneas al autoritarismo surgidas en las sociedades modernas contemporáneas, Fernandes apela, con Mannheim, a la planificación como una especie de sustituto −incluso más eficaz− del conflicto de clases comomotor del cambio social. Pero ¿quiénes serían los planificadores? y ¿desde qué racionalidad se plantea esta planificación?

LOS DESAFÍOS DE LA SOCIEDAD BRASILEÑA Y EL PAPEL DE LOS INTELECTUALES

Según la concepción general del cambio social esbozada en el apartado anterior y en consonancia con las tesis generales de una modernización incompleta en América Latina encontramos la caracterización de Brasil como una sociedad en transición atravesada por una serie de desfases y dilemas[17]. El grado insuficiente de disgregación interna del orden tradicionalista obstaculiza la reintegración del orden en términos del modelo del orden social de clases.

En el prefacio al libro *Mudanças sociais no Brasil*, el autor sintetiza la situación histórico-social del Brasil de la siguiente manera:

> *O 'antigo regime' ainda não desapareceu; a nova orden social está em plena emergencia e formação. As lealdades morais e as preferências ideológicas prendem-se, confusa e dramaticamente, a forzas sociais vivas, que tentam prolongar o pasado ou procuran construir o futuro sem se definirem, plenamente, em torno de albos coletivos explícitos, consistentes e ordenados. Em conseqüencia, o símile brasilero do 'homem de ação' europeo ou norte-americano não conta com um conhecimento de senso comum capaz de orientá-lo, na atuação prática, de modo unívoco e integrado. Incapaz de ter uma visão coerente da situação total e da significación dinâmica de seus proprios interesses e valores sociais imediatos dentro dela, apela para avaliações egoísticas e oportunistas, nas quais se mesclan, extranhamente, identificações com o 'antigo regime' e solicitações mais o menos fortes da economia de mercado, da orden de clases sociais e da democracia[18].*

17 Hasta la década de los 60 la unidad de análisis fundamental es la sociedad nacional. Como a otros integrantes de su generación a Fernandes le interesa la interpretación sociohistórica del Brasil. No obstante, hace constantes referencias a los países "subdesarrollados" o de "evolución retardada". La crítica posterior permitió visibilizar hasta qué punto las debilidades del modelo dualista se relacionan con este recorte particular.

18 *Ibíd*., p. 13.

Ahora bien, la sociedad moderna implica en sí misma un patrón de funcionamiento inestable y conflictivo. Existe siempre, por tanto, un nivel de desajuste entre modelos ideales y manifestaciones concretas. En este sentido, indica Fernandes, "todos os países, cujo sistema social se organize segundo os padrões estruturais e funcionais da sociedade de classes, enfrentam problemas sociais na área do desenvolvimento social"[19]. En el caso específico de Brasil, los desfases están relacionados con las condiciones históricas específicas en que opera la implantación-transplante de la civilización moderna occidental en regiones subdesarrolladas: por una parte, encontramos una gran permeabilidad y resistencia del "orden tradicionalista". Esta persistencia se manifiesta como discontinuidad en los ritmos del cambio entre las diversas esferas y como incongruencias entre valores declarados y comportamientos efectivos dentro de cada esfera particular; por otra parte, encontramos el carácter "heteronómico" de nuestros países. La implantación del orden social moderno constituye un proceso vinculado culturalmente a la importación de valores, instituciones y técnicas europeas y norteamericanas, por tanto, se trata más bien de un "trasplante" de valores por difusión e imitación. Este trasplante no se da en el vacío sino en el contexto de determinada estructura y dinámica del sistema social.

Este marco analítico está en la base de sus análisis sobre Brasil. Un caso emblemático de esta concepción, por la continuidad de este tema a lo largo de su trayectoria, son las investigaciones en torno al "dilema racial brasilero"[20]. Estos trabajos se concentran en analizar los modos de integración del negro y el mulato en la formación y consolidación de la sociedad de clases. Se trata de explorar en qué medida la transformación de sus valores y orientaciones de acción se ajustan a las circunstancias objetivas que establece el capitalismo y bajo qué circunstancias el negro se puede convertir en agente activo de su propia historia. Este sentido Fernandes describe la experiencia del negro como un verdadero drama. Para empezar, el negro no es el protagonista de la abolición de la esclavitud. Las potencialidades revolucionarias del orden que esta abolición contiene son tempranamente neutralizadas por la naciente burguesía quien se apropia del movimiento abolicionista para reorientarlo en favor de sus intereses económicos. Así, a pesar de la nueva condición jurídica de ciudadano que adquiere con la abolición, el negro se inserta en el nuevo orden sin un proceso de resocialización que tenga bases firmes en la organización social[21]. Esta situación retarda considerablemente su integración a la sociedad nacional. Tímidamente, hacia los años 25-30 el negro se afirma como brasilero y comienza a identificarse y adoptar los valores, tradiciones y estilos de vida del blanco. Recién hacia los años 50 se incorpora a la sociedad de clases, a las posiciones más bajas, medio siglo más tarde que el inmigrante. No obstante, esta integración se realiza bajo el signo de un gran individualismo y de la ausencia de formas de solidaridad étnica y social[22].

Florestan Fernandes destaca los conflictos que atraviesan su personalidad y condicionan su comportamiento social. Se trata de un ser humano dividido entre su ser físico y su ser espiritual. Socializado en una sociedad dominada por blancos, adquiere los valores e ideales de esta sociedad, pero éstos corresponden a una imagen que no es la suya, por tanto, su afirmación desde el mundo de los blancos es al mismo tiempo una forma de autonegación: "él debería ser una cosa y es otra", busca constantemente "limpiar su sangre". Esta falta de una imagen propia y coherente de sí mismo y de las relaciones raciales conducen con regularidad a estados de anomia, inercia y apatía que impiden la formación de una conciencia de clase en el negro y contribuyen al mantenimiento de un *statu quo* constituido por una doble dimensión estructural: racial y social[23].

19 *Ibíd*., p. 345.

20 Esta noción de "dilema" está influenciada por Gunnar Myrdal y refiere al conflicto que se da entre dos planos de valoraciones sociales: el "plano general" y los "planos específicos de vida individual y grupal". Mientras en el primero se afirman los ideales de un humanismo liberal, en el segundo se refuerzan una y otra vez instituciones que perpetúan el racismo y el subdesarrollo.

21 Cfr. FERNANDES, F (1965). *A integração do negro nasociedade de classes*, Dominus, São Paulo.

22 *Ibídem.*

23 *Ibídem.*

En el otro polo, algo similar ocurre con el empresario. En la primera mitad de los 60, Fernandes realiza una investigación junto con sus discípulos Fernando H. Cardoso y Octavio Ianni que se propone valorar la capacidad real del empresariado industrial, de los trabajadores y de la intervención estatal para liderar en Brasil un proceso de desarrollo incluyente, democrático y autosostenido. También aquí se hace sentir de manera marcada la huella de un orden tradicional que se resiste a la desintegración. Ya sea por la herencia señorial y/o por la recurrencia a formas predatorias de acumulación capitalista[24], los empresarios industriales mantienen en su conducta económica y social una racionalidad desviada del grado necesario para dar el "salto histórico" hacia el capitalismo maduro. No se trata, como otros autores han planteado, de una falta de racionalidad debida a la ausencia de ciertos valores[25], sino de una racionalidad adaptativa, producto de las condiciones en que se desarrolla el proceso. El comportamiento del empresario se caracteriza por el desperdicio de recursos, la especulación y el logro de ganancias a corto plazo, la transferencia sistemática de riesgos y costos hacia el conjunto de la sociedad y el temor a la participación de las masas, cuestiones todas que afectan su capacidad para liderar un proyecto de transformación. Se propone entonces una resocialización del empresario.

Ahora bien, en estos trabajos el orden social moderno encuentra dificultades para expandirse pero es esperable que el sistema de clases, con sus dinamismos y sus conflictos, logre implantarse completamente. Pero ¿hasta qué punto se pueden distinguir los obstáculos impuestos por la permeabilidad del orden tradicional y la dinámica constitutiva del capitalismo?

Como señalamos, para Florestan Fernandes el cambio social espontáneo no logrará, por sí mismo, eliminar las desigualdades. En este proceso de reintegración del orden la intervención racional y consciente de los hombres se vuelve el elemento clave para la aceleración de las transformaciones y, por tanto, del desarrollo. Sin embargo hemos visto que la propia actuación de los sujetos sociales está sometida a los desfases propios de una sociedad en transición. El crecimiento económico que es producto del avance del capitalismo "abre oportunidades", reubica a los sujetos en nuevas circunstancias, pero estas circunstancias son aprovechadas de modo diferente por los distintos sujetos y clases, en función de su pasado y su situación actual, de sus percepciones y valores. En la descripción de esta dinámica todos los sujetos (las clases) parecen estar inmersos en una especie de anomia. Entonces, ¿en quién recae esta intervención racional y consciente?

Aparece aquí el papel de los científicos sociales. Los intelectuales parecen ser los sujetos que pueden escapar al estado de desorientación de las demás clases que no terminan de conformarse objetiva y subjetivamente como tales y, por tanto, no cumplen su papel histórico, producto del *impasse* o transición. De ahí la reflexión constante sobre el sociólogo como científico y como ciudadano y la indisoluble unidad de estos dos papeles. Para Fernandes esta relación se vuelve más estrecha en los países que viven en situaciones de heteronomía como las sociedades latinoamericanas: "nos 'países subdesenvolvidos' ainda prevalece a fórmula segundo a qual 'sóvê algo sociológicamente quem quer algo socialmente'. A situação coletiva de existencia entrelaça o 'querer comum' e 'análise sociológica', convertida em instrumento de autoconsciência da realidade"[26].

24 Para Fernandes los verdaderos agentes de la desintegración del viejo orden estamental y del desencadenamiento de la revolución burguesa durante el siglo XIX son el hacendado-hombre de negocios (heredero del señor del ingenio rural) y el inmigrante. A lo largo de un siglo estos personajes se incorporan a actividades lucrativas, asimilan la mentalidad urbana, racionalizan la organización del trabajo, etc. No obstante, en un contexto de coexistencia de diversos órdenes sociales, el cálculo inmediatista, oportunista y egoísta típico de la orientación de estos actores contribuye a reforzar la evolución espontánea, y desarticulada del capitalismo (Cfr. FERNANDES, F (1976). *Revolução burguesa no Brasil*, Zahar, Rio de Janeiro).

25 Autores como McClelland, Lauterbach, Tenenbaum, plantean la falta de interés por el éxito material, la tendencia a la mezcla de los negocios con las relaciones familiares, de compadrazgo y amistad, e incluso la iglesia que serían típicas de los empresarios latinoamericanos (Vid., SOLARI, F & JUTKOWITZ, J (1981). *Teoría, acción social y desarrollo en América Latina*, Siglo XXI, México, p. 254).

26 FERNANDES, F (1963). *A sociologianuma era de revolução social*, Companhia Editora Nacional, São Paulo, p. 309.

Esta visión sobre los intelectuales, ligada estrechamente a su propuesta sobre la planificación social, está enraizada en la lectura de Mannheim. Se otorga un lugar privilegiado a la ciencia (en particular a los sociólogos) y a los intelectuales en tanto elite creativa, esclarecedora que debe guiar a políticos, planificadores y ciudadanos. Pero, ¿qué garantiza que este "querer social" de los cientistas sociales se oriente por valores democráticos? En la medida en que queda abierto el problema sobre el tipo de racionalidad que predomina y el eventual conflicto de racionalidades, el papel político de los intelectuales oscila entre ser catalizadores del diálogo social y político en una sociedad democrática y erigirse como detentadores de un supraconocimiento o supraentendimiento que, en nombre de la técnica, invisibiliza el conflicto social en torno a proyectos distintos de sociedad.

¿QUÉ ORDEN MODERNO? IDEOLOGÍA Y UTOPÍA

Consideramos que existen tres interpretaciones posibles sobre el modelo de sociedad moderna a alcanzar que se derivan de la lectura de su obra y se entrelazan generando puntos oscuros pero también proyecciones utópicas.

1) El modelo deriva de la experiencia fáctica de los países capitalistas avanzados. En muchos pasajes encontramos una idealización de la experiencia histórica tal cual se dio en estos países, porque en ellos se originó-despegó históricamente el modelo y/o porque en ellos encontró condiciones propicias para su desarrollo:

> *Lo que está en juego en las naciones subdesarrolladas que pugnan por la 'aceleración' del desarrollo, es la manera por la cual se pretende intervenir en el sistema social para reorganizarlo, en grados de aproximación posibles, según los modelos proporcionados por sociedades plenamente desarrolladas, que encarnarían de modo más perfecto y completo determinado tipo social*[27].

Este tipo de afirmaciones parece justificar la interpretación de los críticos que han señalado una apología del sistema vigente en los representantes de la sociología científica. Desde la noción de "desfase" las sociedades latinoamericanas se juzgan a partir de la carencia de ciertos rasgos básicos de una experiencia considerada más "perfecta y completa". De esta forma se invisibiliza la relación histórica constitutiva −de dominación y explotación− que existe entre ambas realidades así como los conflictos disruptivos que caracterizan a las sociedades capitalistas. Se manifiesta aquí la dimensión ideológica que subyace a sus planteamientos sobre el desarrollo.

2) El modelo de cambio es pensado como un tipo ideal, en sentido de una abstracción construida teóricamente y a partir de la cual se pueden analizar y contrastar las diversas experiencias históricas-concretas. En cierto sentido −manifiesto ya en la cita precedente− es una variante de la primera interpretación: el tipo construido con base en la experiencia de los países desarrollados se convierte en ideal desde el cual es posible juzgar los tipos reales que se encuentran en América Latina28.

Aunque no son pocas las ocasiones en que Fernandes encara de este modo el modelo de sociedad moderna, también advierte que el camino del desarrollo en las sociedades latinoamericanas no puede ni debe repetir las etapas del capitalismo clásico; en parte, por las diferencias de contexto histórico en las fases de su desarrollo y por la situación de heteronomía propia de las sociedades de América Latina; en parte, por las propias debilidades y errores de la experiencia fáctica de los países desarrollados. Veamos las siguientes líneas:

27 *Ibíd.,* p. 38.

28 Procedimiento que no sería válido incluso desde la perspectiva weberiana.

Em suas análises, Durkheim toma, como ponto de referência para a caracterização do 'estado normal' das sociedades modernas, os requisitos da ordem social capitalista. Outros especialistas, como Mannheim e Fromm, por sua vez, partem de caracteres e tendências que nascem do colapso e reconstrução dessa ordem social. Nessas circunstâncias, impõe-se ao sociólogo indagar qual seria o procedimento mais produtivo e correto […] Mas resta a pergunta, que nos parece crucial: o sociólogo deve aceitar, passivamente, a condição de apologista das 'tendências de desenvolvimento' que, no fundo, asseguram vantagens certas apenas ás camadas que se beneficiam diretamente da ordem social existente? [...] Sem identificar-se com semelhantes ideologias, o sociólogo não pode admitir, de antemão, que seja pacífico e universalmente defensável o ideal de reproduzir, nas nações subdesenvolvidas do presente, o passado mais ou menos longínquo dos pises adiantados da atualidade. A sociedade, ao contrário do que se supunha em relação à natureza, pode 'dar saltos'. Por tanto a segunda alternativa pode ter pleno sentido, devendo os especialistas resguardar as possibilidades de opção autônoma[29].

A partir este planteamiento, difícilmente se puede reprochar a Fernandes una defensa acrítica del orden capitalista o un desconocimiento de las situaciones de dominación prevalecientes. En todo caso, como afirman Solari, Franco y Jutkowitz, "el capitalismo tal como se da efectivamente en las sociedades desarrolladas proporciona a la orientación científica, tanto el modelo a adoptar, como el muestrario de los errores a superar"[30].

Ahora bien, esta cita nos parece reveladora porque abre una brecha para pensar la relación entre sociedad moderna y capitalismo. Si por una parte el capitalismo aparece asociado históricamente a la modernidad, esta última parece no agotarse en él. El capitalismo sería una de las vías posibles de realización de la sociedad moderna. Otra, por ejemplo, sería la vía de los países socialistas e incluso habría posibilidades de una "opción autónoma" para los países latinoamericanos. En su intento recurrente por evidenciar y superar las incongruencias entre los fundamentos morales del orden moderno y la organización social efectiva emerge la función utópica que posibilita la crítica a lo real y la identificación de alternativas a las condiciones sociales existentes.

3) El modelo está planteado en la línea propuesta por Karl Mannheim: una sociedad democrática planificada con alta participación social, igualdad y cambios constantes en todas las esferas, no sólo económica. Este ideal no sólo no coincide con la experiencia histórica previa de las sociedades capitalistas avanzadas sino que surge según Fernandes de su colapso y reconstrucción. Dos rasgos básicos caracterizan a este modelo: a) otorga una gran centralidad a la ciencia y a la tecnología como motores de la modernización y el desarrollo, b) confía al Estado la misión de impulsar la ciencia y la tecnología en sectores estratégicos.

Ahora bien, el gran dilema que plantea la obra de Mannheim y que es recuperado por Florestan Fernandes es el de la conciliación entre planificación y democracia. Para el autor, la única manera de conservar la libertad en las sociedades industriales es la planificación de la libertad. Se trata de la creación de disposiciones colectivas favorables al cambio progresivo y la adaptación de las viejas instituciones a nuevos objetivos:

A expansão da ordem social democrática constitui o requisito sine qua non de qualquer alteração estrutural ou organizatória da sociedade brasileira. Se não conseguirmos fortalecer a ordem social democrática, eliminando os principias fatores de suas inconsistências econômicas, morais e políticas, não conquistaremos nenhum êxito apreciável no crescimento econômico, no desenvolvimento social e no

29 FERNANDES, F (1979). *Op. cit*., p. 322.

30 SOLARI, F & JUTKOWITZ, J (1981). *Op. cit*. p, 181. El problema que persiste, en todo caso, es que se considera a las sociedades desarrolladas y a las subdesarrolladas como si fueran sistemas diferentes, universos independientes, que se aproximan de modos variables al modelo, sin destacar con la suficiente claridad la complementariedad histórica de ambas situaciones.

progresso cultural. Estaremos, como agora, camuflando pura e simplesmente uma realidade triste, que faz da insegurança social, da miséria material e da degradação moral o estado normal de existência de três quintos, aproximadamente, da população brasileira[31].

Fernandes plantea que para planificar el desarrollo es condición necesaria una sociedad democrática, sin la cual los cambios solo benefician a los grupos dominantes. Pero aparece aquí una tensión entre lo factible y lo deseable: se admite que puede darse la planificación de modo autoritario (que era la percepción dominante sobre el tema sobre todo en países centrales), no obstante, se señala que el tipo de sociedad a la que se dirige la reconstrucción, la sociedad de clases, incluye entre sus "requisitos normales de funcionamiento" la expansión de patrones democráticos de comportamiento social. Parece postularse una identificación entre capitalismo, democracia y racionalidad que supone una idealización del modelo, más allá de que se identifique o no con la experiencia real de las sociedades avanzadas. En este sentido, Solari, Franco y Jutkowitz han señalado que en la preocupación sobre la expansión de la racionalidad en la orientación científica de la sociología latinoamericana hay una tendencia a imputar la racionalidad capitalista a la sociedad global, lo que es a la vez consecuencia y causa de que se la imputen en definitiva al Estado −y agregaríamos nosotros a la ciencia− como gran conciliador de los intereses y racionalidades particulares[32].

Ahora bien, a pesar de la expresión "sociedad de clases", en los escritos de esta etapa Fernandes refiere a la "civilización moderna" sin reducirla del todo al capitalismo (como hace cada vez más en sus obras posteriores) porque hay una expectativa de que puedan plasmarse otras alternativas, una alternativa propia, de realización de los fundamentos culturales básicos de aquella civilización. De aquí la importancia de la exploración de posibilidades abiertas por el momento histórico. La sociedad democrática planificada parece encarnar esa alternativa.

O que nos debe atrair, na experiência dos outros povos do mesmo círculo civilizatório, não são os processos históricos transcurridos, mas os procesos potenciais, que não chegaram a se transformar em 'historia'. Ou seja, em palavras diferentes, o Brasil (como as demais nações subdesenvolvidas) não deve se propor, como ideal, reproducir no presente o passado de outros povos, por mais opulento e fascinante que ele possa parecer. O que nos debemos propor a explorar, pois, são as potencialidades de desenvolvimiento, em sua mayoría apenas parcialmente alcanzadas pelas 'nações plenamente desenvolvidas'[33].

Como señalamos al comienzo, varios de los aspectos no resueltos que hemos observado pueden explicarse por el marcado optimismo sobre la posibilidad de completar una "revolución dentro del orden" que se concibe como en curso en Brasil desde la década del 30. A partir de 1964, la frustración de esta expectativa y la llegada de la dictadura llevarán al autor a plantear la posibilidad de una "revolución contra el orden" lo que impactará en sus categorías de análisis, sin que llegue a abandonar del todo el esquema aquí esbozado.

¿Qué podemos recuperar entonces de los dilemas y las propuestas que planteó Florestan Fernandes en aquellas décadas? En primer lugar, una concepción abierta y crítica del proyecto moderno como conjunto de potencialidades no realizadas pero susceptibles de identificar y reconstruir de forma autónoma a partir de la experiencia histórica de nuestros países. En segundo lugar, la búsqueda por conciliar racionalidad sustantiva (valores y fundamentos morales) y racionalidad instrumental (cálculo de medios-fines) a través del recurso a la planificación con democracia, desafío que vuelve a plantearse

31 FERNANDES, F (1963). *Op. cit*., p. 85.

32 SOLARI, F & JUTKOWITZ, J (1981). *Op. cit.,* p. 181.

33 FERNANDES, F (1963). *Op. cit*., p. 58.

ante el fracaso de la ideología neoliberal. Finalmente, el papel de los sujetos como constructores activos de la historia, dotados de conciencia y voluntad ante sus circunstancias históricas. En este sentido, destaca el compromiso irrenunciable de los intelectuales con la transformación de la sociedad y su rol en la identificación de alternativas emancipatorias. La trayectoria del propio Florestan Fernandes ilustra claramente los avatares de quien se asumió toda la vida como académico y militante.

UNIVERSIDAD DEL ZULIA

Utopía y Praxis Latinoamericana

AÑO 21, Nº 75

Esta revista fue editada en formato digital y publicada en diciembre de 2016, por el ***Fondo Editorial Serbiluz, Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela***

www.luz.edu.ve
www.serbi.luz.edu.ve
produccioncientifica.luz.edu.ve

Utopía y Praxis Latinoamericana

Dep. legal: ppi 201502ZU4650

Esta publicación científica en formato digital es continuidad de la revista impresa
ISSN 1315-5216
Depósito legal pp 199602ZU720

Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social

Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela
Facultad de Ciencias Económicas y Sociales
Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA)

AÑO 21, Nº75
Octubre-Diciembre
2 0 1 6

UNIVERSIDAD DEL ZULIA
Serbiluz
Sistema de Servicios Bibliotecarios y de Información
Biblioteca Digital
Repositorio Académico

ARTÍCULOS

UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 21, Nº. 75 (OCTUBRE-DICIEMBRE), 2016, PP. 59-71
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.

Del socialismo indio al Reino de la Verdad y la Vida: utopías de Fausto Reinaga

From the Indian socialism to the Kingdom of Truth and Live: Reinaga's utopías

Gustavo R. CRUZ.

CONICET-UNJU y Universidad Católica de Córdoba, Argentina.

Resumen

El objetivo del artículo es reconstruir analíticamente las utopías del indianismo y del amautismo presentes en la obra del pensador quechuaymara Fausto Reinaga. Tomamos la noción de utopía propuesta por un filósofo de Nuestra América para aplicarla al "socialismo indio" en tanto utopía indianista y al "reino de la verdad y vida" en tanto utopía amáutica. Introducimos interrogantes sobre los modos de entender el espacio-tiempo del pensamiento quechuaymara diferentes de una concepción progresista del tiempo. Finalmente, planteamos algunos desafíos a partir de las ideologías y filosofías producidas por sujetos indios de la región andina sudamericana.

Palabras claves: Indianismo; Pachakuti; pensamiento amáutico, utopía.

Abstract

This article aims to reconstruct analytically the utopias of Indianism and Amautismpresent in the works of the Quechuaymara thinker Fausto Reinaga. We use the notion of "utopia" proposed by a philosopher of Our America to apply it to the "Indian Socialism" as an indianist utopia, and to the "kingdom of truth and life" as an amautic utopia. We will also put forth questions related to the ways of understanding the space-time in the Quechuaymara thought, which differs from a progressive conception of time. Finally, we will propose some challenges based on the ideologies and philosophies produced by Indian subjects of the Andean region of South America.

Key words: Indianism; Pachakuti; amautic thought; utopia.

Recibido: 25-05-2016 ● Aceptado: 05-08-2016

Los sueños racionales son utopías en tanto productos de la imaginación para proponer sociedades alternativas a las del presente[1]. Los sueños del indianismo (que va desde 1962 a 1974 aproximadamente) y del amautismo (de 1974 a 1994) de Fausto Reinaga (1906-1994) son el tema que me propongo reflexionar. En primera instancia parecen dos momentos antagónicos en el derrotero intelectual del indio letrado[2]. El pensador quechuaymara gestó una obra polémica, fogosa e influente entre los indios politizados de varias regiones del Abya Yala. Indianismo y amautismo son dos senderos ideológico-filosóficos articulados a los senderos histórico-políticos que el pensador trazó a lo largo del convulso siglo XX en Bolivia. Ambos corresponden a la madurez de su pensamiento (en particular el indianismo) y al horizonte final (el amautismo)[3]. Dejo para otro artículo el tratamiento de las utopías del joven Reinaga, que fueron comunes a los leninistas y nacionalistas revolucionarios latinoamericanos de las décadas del cuarenta y cincuenta del siglo XX.

Utilizo el concepto de utopía propuesto por Horacio Cerutti Guldberg, quien recupera la dimensión utópica de la trivialización que reduce a la utopía a mera fantasía[4]. Cerutti distingue tres niveles del significado de utopía: el cotidiano (fantasía), el literario (género literario) y el filosófico. A nivel filosófico la utopía se entiende como operante en la realidad histórica puesto que "lo real" no sólo se constituye por lo que "es", sino por "lo que debe ser". El deseo de lo posible e imposible, que se prescribeen el "deber-ser", constituye y tensiona lo que es, lo real, hacia otra posibilidad de ser.

El sentido filosófico de utopía advierte sobre el peligro de la idealización de la realidad, de escindir lo que "es" de lo que "debe-ser". Cuando esto sucede, se cae en la desmesura de construir el cielo en la tierra, lo cual suele terminar en infiernos. La conjura a dicho peligro consiste, siguiendo a Cerutti, en recuperar la tensión del ideal que se enraíza en lo real, en no escindir lo real de lo ideal. Si el pensamiento se queda atado a lo que es, todo se carga hacia el diagnóstico sin propuesta superadora; a su vez, si se omite el diagnóstico para concentrarse sólo en la propuesta, se acumulan fantasías. La tensión utópica supone un progreso desde "lo malo" hacia "lo bueno", de lo peor a lo mejor. Pero, dice Cerutti, no se trata de incurrir en el mito moderno del progreso, en todo caso se trata de una "voluntad de progreso ético y cualitativo"[5]. Además, la utopía está en el ámbito de la contingencia, no de la necesidad. Es decir, de la voluntad de los sujetos[6].

Reinaga utilizó poco la noción de utopía, pero no desconoció su relevancia. En *La intelligentsia del cholaje boliviano* (1967) profundiza su crítica al indigenismo boliviano. Así, objeta a la novela *Raza de Bronce* (1919) de Alcides Argueda porque, bajo un discurso aparentemente exaltador del indio, lo que en realidad hace esmostrar que el destino del indio sublevado es la muerte o la cárcel. Su mensaje es que el indio no puede soñar con la libertad. En ese contexto, Reinaga introduce unas sugerentes ideas sobre los utopistas. Dice que:

1 Sigo a RICOEUR, P 2000 [1986], "La ideología y la utopía: dos expresiones del imaginario social", in: *Del texto a la acción*. FCE, México. pp. 349-360.

2 El indianismo posee muchos representantes y se plasma en diversas organizaciones. Incluso existen algunas versiones sobre el indianismo que omiten a Reinaga como uno de sus forjadores, lo cual es llamativo. Ver SALADINO GARCÍA, A (2015). "Indianismo", in: BIAGINI, HE (Director) (2015). *Diccionario del pensamiento alternativo. Adenda*. Editorial Biblos, Buenos Aires. pp. 126-129.

3 Esos periodos son seguidos con algunas variantes por algunos estudios y reinterpretados por otros. Ver REINAGA, H (2004). *Fausto Reinaga. Su vida y sus obras*. Edición Mallki, La Paz. TICONA ALEJO, E (2015). *El indianismo de Fausto Reinaga. Orígenes, desarrollo y experiencia en Qullausuyu-Bolivia*. Producciones Cima, La Paz. MACUSAYA CRUZ, C (2014). *Desde el sujeto racializado. Consideraciones sobre el pensamiento de Fausto Reinaga*. MINKA, La Paz. A los que sumo mi aporte: CRUZ, G (2013). *Los senderos de Fausto Reinaga. Filosofía de un pensamiento indio*. CIDES-UMSA y Plural Editores, La Paz.

4 CERUTTI GULDBERG, H (2000). *Filosofar desde Nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*. CRIM y CCyDEL-UNAM, México. pp. 171-173.

5 *Ibíd.,* p. 173.

6 También ver CERUTTI GULDBERG, H (2012). *Utopía es compromiso y tarea responsable. (Ensayos de Utopía IV)*. REUN, NEU, Universidad Nacional de San Luis, San Luis-Argentina.

> *La República de Platón, la Utopía de Thomas Moro, la Armonía o Falansterio de Francisco María Carlos Fourier, etc., han sido cual maná del cielo en el devenir del pensamiento y en el proceso social del hombre. Es cosa sabida que el propio materialismo dialéctico fue descubierto gracias a la obra de los "utopistas". Los utopistas fueron los precursores del marxismo*[7].

El indianismo de Reinaga, previo a devenir radicalmente anti-marxista, valoró positivamente la función del "utopismo" como habilitador de ciencia, puesto que entendió así al marxismo-leninismo: como la ciencia de la época.

No obstante de esta consideración, también se encuentra en Reinaga el sentido negativo de utopía. En *El indio y los escritores de América* (1968), asume la crítica de J. C. Mariátegui a la utopía de la raza cósmica de José Vasconcelos[8]. El peruano comenta que Vasconcelos esboza una utopía en un sentido positivo. Pero, al mismo tiempo que busca predecir el porvenir, ignora el presente. Evita la crítica de la realidad. Esa utopía es el mestizaje como fusión acrisoladora de las razas para que nazca la "raza cósmica". No se trata del mestizaje existente, que es sólo la promesa de la raza cósmica. Reinaga añade que esa "pura utopía" fue designada por Vasconcelos como "monismo estético". Y concluye:

> *La importancia del contradictorio espíritu de Vasconcelos radica en la pugna india de su psique. Lo indio que quiere salir desde lo profundo de su ser, hace que Vasconcelos, en una u otra forma se afane inconscientemente en oponer el espíritu autóctono de América al espíritu de Occidente*[9].

Importa la referencia a Vasconcelos puesto que el indianismo critica radicalmente al mestizaje como utopía de superación del conflicto "racial" en toda América. La Revolución mexicana, reflexionó Reinaga, intentó infructuosamente realizar la utopía del mestizaje. Y la revolución nacionalista boliviana del '52 se inspiró en esa "revolución mestiza". El indianista consideró que el mestizaje era una utopía fallida para la América india, de ahí que postuló otro sueño diurno para la liberación india.

EL SOCIALISMO INDIO: UN SUEÑO RACIONAL INDIANISTA

El indianismo de Reinaga posee al menos dos dimensionescentrales: histórica y política[10]. Lo que denomino, con recaudo, "utopía indianista" se puede reconstruir considerando ambas dimensiones. Reinaga propone una relectura de la historia india contra las historias pensadas desde los sujetos mestizos y blancos de Bolivia. Esa relectura fue realizada con un explícito sentido de combate ideológico político. Por ello, su visión de la historia articula algunos procedimientos historiográficos y otros afines a una filosofía de la historia.

Entre las tesis indianistas algunas postulan un mundo nuevo. El procedimiento de Reinaga fue proponer que el mundo nuevo que surgiría tras la revolución india provendría de la reconstrucción del mundo destruido por los invasores españoles y luego por los republicanos bolivianos y latinoamericanos. El Tawantinsuyu-Kollasuyu es entendido como la máxima realización de la civilización india de la región andina einterpretado como "comunismo inkaico"[11]. En plena modernidad capitalista, Reinaga retoma aquella construcción socialista no-occidental y la propone como horizonte histórico con raíces en el

7 REINAGA, F (1967). *La intelligentsia del cholaje boliviano*. PIB, La Paz, p. 137.

8 MARIÁTEGUI, JC (2005 [1928]). *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Ed. Gorla, Buenos Aires, pp. 260-261.

9 REINAGA, F (1968). *El indio y los escritores de América*. PIB, La Paz, p. 124.

10 Ver CRUZ, G (2014). "Indianismo: historia, tesis, desafíos", in: MONDRAGÓN, R & FUENTES, D (Ed.) *Pensar crítico y crítica del pensar.* Cuaderno de Consideraciones, México. pp. 133-169.

11 Tawantinsuyu es el nombre del estado incaico, que se organizó en cuatro grandes sectores regionales: Kollasuyu (sur), Kuntinsuyu (norte), Antisuyu (este) y Chinchaysuyu (oeste). La región de la actual Bolivia, junto al noroeste argentino y norte chileno, era el antiguo Kollasuyu.

Tawantinsuyo. Hubo una época civilizatoria feliz para el indio, previa a lo que se conoce como América: "El pueblo de los Inkas era tan grande, tan civilizado, tan humano, tan digno y de tan luminosa conciencia y razón, que no había en su tiempo otro igual sobre la faz de la tierra"[12].

Si el Inkario constituyó una sociedad perfecta, lo que sucedió luego fue "la barbarie occidental", que es el *continuum* desde la Conquista, pasando por la República, incluida la Revolución boliviana de 1952. Aquí radica la filosofía de la historia de Reinaga: a una edad feliz y de libertad le sucede una edad de opresión y exterminio del indio. Pero no acaba ahí la historia, vendrá una nueva edad (*JachaUru*: el gran día) iniciada con la revolución india, la del "socialismo indio". Este modo de explicar la historia fue asumido, con algunas variantes, por indianistas-kataristas contemporáneos como Felipe Quispe[13].

El antropólogo mexicano Guillermo Bonfil Batalla interpretó que, bajo la fórmula de la "vuelta al pasado", los indianistas planteaban un "nuevo proyecto de sociedad futura". Ante la denigración del pasado indio realizada por los intelectuales eurocéntricos, que lo consideran una etapa de barbarie o semi-barbarie, el indianista opuso la exaltación de un pasado grandioso e incomparable[14]. Bonfil Batalla opina que se trata de una historia idealizada y acrítica del pasado precolonial, pero la justifica explicando que su significado no radica en una "reconstrucciónde pasado" tal cual fue, sino en la propuesta de un futuro que se arropa en un discurso restaurador, acudiendo al argumento de la "edad de oro". Dice: "Restaurar no sería entonces dar marcha atrás a la historia, sino una manera de postular una sociedad ideal para el futuro, en las que se realizarán las utopías germinales de la historia precolonial"[15].

Valoro la interpretación de Bonfil porque buscó entender el sentido de ese uso del pasado, que aún hoy, con cierto apresuramiento, algunos descalifican como un restauracionismo romantizador[16].

Ahora bien, ¿es adecuada la idea de "edad de oro" aplicada al pensamiento de Reinaga? Para explicar las diferencias entre las utopías y los usos del pasado del pensamiento occidental y la noción de tiempo en el pensamiento indio se suele recurrir a la distinción de que en Occidente el tiempo es pensado como unilineal y progresista, mientras que en el pensamiento indio el tiempo es cíclico, con constantes renacimientos[17]. Esta distinción, clara en un primer nivel, debe ser analizada a profundidad para no incurrir en meras oposiciones estereotipadas de "lo occidental" y de "lo indio". Por ahora, cabe indicar que en el indianismo operaron tensamente dos ideas del tiempo: una que concibe a la historia como un *continuum* de opresión, donde una especie de necesidad dialéctica obligaría al imperativo de la revolución india por él propuesta; y otra noción del tiempo entendida como "volver", "reconstruir", "restituir" una sociedad perfecta que fue y puede volver a ser. En el primer caso, habría una variante del progresismo desde una periferia de la modernidad occidental: un progresismo indio. Del otro lado, se puede entrever la idea de Pachakuti (*pacha*: espacio-tiempo, *kutiy/kutyña:* dar vuelta, volver), esto es, una "lógica desordenadora"

12 REINAGA, F (2001 [1970]). *La revolución india*. PIB, La Paz. p. 394.

13 QUISPE HUANCA, F (2006). "Dos repúblicas en Bolivia", In: GUTIÉRREZ, R & ESCÁRZAGA F (Coord.). *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo,* Vol II, Casa Juan Pablos, C.E.A.M, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México. pp. 54-59.

14 En su primera obra, *Mitayos y yanaconas* (1940), Reinaga discute con autores marxistas, como Engels y Bujarin, que situaban al incario como una etapa de semi-barbarie de la humanidad.

15 BONFIL BATALLA, G (1988). "Historias que no son todavía historia", In: AAVV (1988 [1980]). *Historia para qué.* Siglo XXI, México. p. 237. Ver también BONFIL BATALLA, G (Comp.) (1981). *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*. Nueva Imagen, México.

16 Valoración de H. Díaz Polanco sobre el "indigenismo etnicista", en alusión al pensamiento de Bonfil Batalla y por extensión de los indianistas. DÍAZ POLANCO, H (2009). "El indigenismo: de la integración a la autonomía", in: DUSSEL, E; MENDIETA, E & BOHOQUEZ, C (Edit.), *El Pensamiento Filosófico Latinoamericano del Caribe y "Latino" (1300-2000).* Siglo XXI, México. pp. 647-658.

17 Por ejemplo, se considera al "principio de ciclicidad" como propio del pensamiento quechua. Ver ESTERMANN, J (2009). "La filosofía quechua", in: DUSSEL, E; MENDIETA, E & BOHÓRQUEZ, C (Ed.). *Op. cit*., pp. 36-40.

de "revolvimiento del espacio-tiempo"[18]. En este sentido, "volver" o "reconstruir" no equivale a "restaurar" una edad de oro, suponiendo que ésta es una idea afín a una concepción lineal del tiempo. Se trata de un movimiento desordenador-reordenador del espacio-tiempo, que trasciende la sola decisión humana, pues forma parte del ritmo del espacio-tiempo, de la Pacha.

La utopía indianista se expresa en el *socialismo indio* cuya base es el *comunismo incaico*[19]. En *Tesis india* (1971), Reinaga refiere a la obra de Engels, *Del socialismo utópico al socialismo científico*, para indicar que los utopistas (incluye entre ellos a Saint-Simon, Fourier, Owen, Moro, Kant) tuvieron como modelo para sus utopías la "realidad inka", a la que llama "la primera república socialista del mundo"[20]. Pero no brinda demostración alguna de tal afirmación. En la misma línea, reitera un argumento utilizado por primera vez en *El indio y los escritores de América* (1968): que Marx tomó de Dionisio Inka Yupanqui el principio de que "un pueblo que oprime a otro pueblo no puede ser libre" según lo indica "la antorcha luminosa de la sabiduría". Se trata de un discurso de Yupanqui expresado en las Cortes de Cádiz, en 1810, para referirse a la situación de América respecto de España. Esta idea la asume de *Historia de la nación latinoamericana* (1968) de Jorge Abelardo Ramos, quien afirma que, en 1850, Marx se deslumbró ante el principio enunciado por el Inka Yupanqui cuando estudiaba los discursos de las Cortes de Cádiz. Y lo adoptó para el estudio del problema entre Irlanda e Inglaterra[21].

Para Ramos, el Inca Yupanqui aludía a la emancipación de la *Nación hispanoamericana*, según Reinaga se trata de la emancipación de la *Nación india*. Ramos plantea la dialéctica *nación oprimida* versus *nación opresora*, que Reinaga reinterpreta de un modo distinto: la nación oprimida es la *Nación india* y la nación opresora es la *Nación mestiza* conjuntada con el imperialismo: "imperialismo y Nación mestiza, oprimen a la Nación india. Es esto lo que no quieren o no pueden ver los famosos 'marxistas de Latinoamérica'"[22]. Para Ramos, los marxistas latinoamericanos aprendieron los análisis sobre la cuestión nacional de Marx, quien lo tomó de un análisis de Dionisio Inka Yupanqui. Esa lógica le interesa a Reinaga en función de su crítica a los "marxistas blanco-mestizos" de América india.

Reinaga teje con el siguiente hilo lógico: los utopistas parten de la realidad del antiguo inkario, Marx también asumió de un Inka un principio político fundamental para "tejer su sueño del socialismo científico". Es decir, el "comunismo de Occidente" es un sueño que parte de una realidad inconfesada por sus gestores: la "comunidad" india y su macro organización en el "comunismo inkaico". Para Reinaga esa comunidad india no es sólo del pasado, sino que sobrevive en el Siglo XX[23].

No pretendo debatir aquí la corrección, o no, de las interpretaciones de Reinaga sobre los utopistas y Marx-Engels. Sólo deseo mostrar cómo buscó vincular al comunismo occidental con lo que entendió fue el comunismo inkaico ayer y el socialismo indio por venir. Para Reinaga, el "comunismo inka" es la

18 Ideas tomadas de MAMANI, P (2013). *'Todos somos presidentes'. El otro poder*. Tesis Doctoral en Estudios Latinoamericanos. Universidad Nacional Autónoma de México, México. p. 176.

19 Reinaga tomó diferentes obras para argumentar a favor del comunismo inkaico. Algunas son: L. Baudin, *El imperio socialista de los Inkas* (1943), I. Magaloni Duarte, *Educadores del mundo* (1969), E. Trujillo y Bravo, "El grado de adelanto de la ingeniería inkásica" (en *Revista El Rotario peruano*, n° 37, enero de 1936), L. E. Valcárcel, *El imperio de los Inkas y la Unidad de la Cultura Andina* (1954) y el "El imperio de los Inkas: una nueva visión (en *XXXVI Congreso Internacional de Americanistas*, separata del Vol. 2, Sevilla, 1966); J. C. Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1944), G. Carnero Hoke, *Nueva teoría para la insurgencia* (1968), A. Métraux, *Los Incas* (s-d).

20 REINAGA, F (1971). *Tesis india*. PIB, La Paz. p.19.

21 RAMOS, JA (2011) [1968]). *Historia de la nación latinoamericana*. Peña Lillo y Ed. Continente, Buenos Aires. pp. 128-132.

22 REINAGA, F (2001 [1970]). *Op. cit.,* p. 165.

23 Otro argumento utilizado en el *Manifiesto del Partido Indio* (1970) y *Tesis india* (1971) por Reinaga para reafirmar la función modélica de la "comunidad india" está referido al "*callpulli* azteca", que serviría de inspiración a Mao Tse Tung para su revolución cultural. Reinaga refiere a una obra, muy difícil de encontrar, del mexicano Ignacio Romero Vargas Yturbide, comentada en "Organización política de los pueblos de Anahuac. China callpullizada", *El Nacional,* México, 28 de octubre de 1969.

base de la utopía del "comunismo occidental". El indianismo fue pensado por Reinaga como alternativo al liberalismo y comunismo occidentales. No obstante, se colocó ante el comunismo como un adversario que le disputaba el sujeto de la revolución y la construcción de una sociedad sin opresión. El comunismo, pensó Reinaga, no se opone a Occidente, sino que es parte de él. En cambio, el indianismo se opone a Occidente.

La crítica a los marxistas mestizos de América es que niegan la realidad del comunismo inka y, a su vez, copian al comunismo europeo. Pero sin saber que Marx y Engels "copiaron nuestro comunismo inka, que crepita en la carne y el espíritu del indio de Bolivia".[24] Es decir, el comunismo latinoamericano es copia de copia. Contra esta posición, Reinaga entiende que lo racional es remitirse al "comunismo inka".

¿En qué consiste para el indianista el "socialismo indio"? Retomo las tesis indianista del *Manifiesto del Partido Indio de Bolivia* (1970). Reinaga afirma que el indio ha vivido y vive en una sociedad socialista. Su moral inka es ley universal. El *ama súa* [no seas ladrón], *ama llulla* [no seas mentiroso], *ama khella* [no seas flojo], es mandato cósmico al mismo tiempo que imperativo de la naturaleza[25].

En la sociedad india, dice Reinaga, se vive la solidaridad y no hay corrupción. El "cholaje blanco-mestizo" es el culpable de contagiar al indio la "corrupción física y moral del Occidente", que sucede cuando lo integra a la sociedad "civilizada". Así se opone a las utopías indigenistas que intentan asimilar al indio al mundo occidental.

Reinaga utiliza los tiempos verbales pasado y presente (nunca futuro), propios de la lengua castellana, para referirse a lo que fue-es la sociedad india.[26] Esto no impide vislumbrar una utopía, en tanto "deber-ser" con raíces históricas, puesto que la realidad presente es de opresión. Así lo expresa en la tesis siguiente: "en Bolivia hay dos Bolivias: la Bolivia del cholaje y la Bolivia del indio. En Bolivia hay dos sociedades: la del cholo blanco y la del indio. El indio es un pueblo. El indio es una raza y una cultura. El indio es una Nación".[27] Sin embargo, a pesar de ser mayoría, los indios están sojuzgados por la "minoría étnica" de blancos y mestizos. El socialismo indio, propio de la "nación india", está subyugado por la Bolivia republicana y capitalista, por la "nación boliviana blanca-mestiza", y por el imperialismo occidental encabezado por Estados Unidos. El socialismo indio es el deseo de lo (im)posible.

El indianista propuso también una especie de vanguardismo indio tercermundista para la construcción de un socialismo anti-occidental. Otra tesis dice: "Ni el Partenón, ni la Diosa Razón, ni la Dictadura Proletaria lograron la plenitud del hombre. Por tanto, los negros del África, los amarillos de Asia y los indios de América se levantaron contra Occidente y proclamaron la 'Revolución del Tercer Mundo'"[28].

La utopía indianista se realiza con la "conquista del Poder" para edificar una "nueva sociedad". Más aún: "una nueva naturaleza humana, un Nuevo Hombre, mejor que el que ha hecho Occidente"[29]. Para Reinaga todos los perseguidos por una causa racial (por "causa del color de la piel") son bienvenidos al Kollasuyu, para construir allí "un bastión inexpugnable de la Revolución del Tercer Mundo". Tuvo familiaridad con otras tradiciones críticas contra Occidente, como fueron el pensamiento de Frantz Fanon

24 REINAGA, F (1971). *Op. cit.,* p. 19.

25 REINAGA, F (2001 [1970]). *Op. cit.,* p. 440.

26 Es fundamental señalar que Reinaga reflexionó sobre una tensión (¿contradicción?) epistemológica: pensar en los idiomas indios pero expresarse en castellano, la lengua del opresor. La lengua materna de Reinaga fue el quechua. Entonces, mucha luz arrojaría un estudio que parta de la construcción gramatical del quechua nor-potosino para entender los usos del pasado-presente-futuro en castellano.

27 REINAGA, F. (2001 [1970]). *Op. cit.,* p 433.

28 *Ibíd*., p. 384.

29 *Ibíd*., p. 387.

y con los intelectuales del movimiento *Black Power* en Estados Unidos[30].

El núcleo político del indianismo fue *la revolución india.* Su finalidad era construir una *Nación india,* que es la que liberará a Bolivia del "cholaje cipayo blanco-mestizo" y del "imperialismo de las 'fieras rubias' de EE.UU. y Europa"[31]. La revolución india no aspira a regenerar un sistema occidental. La visión de la historia mundial de Reinaga estuvo permeada por la idea de la decadencia inexorable de Occidente. Consideró que "la Revolución India tiene una perentoria resolución: dar la estocada final al Occidente"[32]. La *revolución india* es la conquista del Poder por el indio con un propósito: "la reinstauración del socialismo indio". Dice Reinaga: "Nuestro socialismo arranca de nuestro grandioso pasado. Pasado sin paralelo en la Historia de la humanidad. Hace 10.000 años antes de Cristo nosotros edificamos una sociedad perfecta; en que el hombre era feliz"[33].

Esta postulación de una sociedad a reconstruir como horizonte revolucionario no negó un tipo de aporte occidental: su tecnología. Allí se encuentra un sesgo moderno indudable en el pensador indio, quien considera que, si bien el socialismo indio está en contra de los criterios morales y políticos occidentales, lo aconsejable consiste -por ejemplo- en insertar en la economía de la Bolivia india lo mejor de la tecnología agrícola y ganadera, venga de Occidente o no. Expresa: "queremos que la cibernética se conjugue con nuestro socialismo ancestral y milenario"[34]. A su vez, "queremos que los supremos dones del humanismo, sean la levadura para el renacimiento de nuestra cultura"[35]. La "república socialista india" se reconstituirá a través de un plan racional, al que llama "plan científico", y una fuerte moralidad fundada en el *ama súa, ama llulla, ama khella,* que hará de la República una "escuela del bien": "para la República India el hombre será el valor supremo de la vida. El objeto primero y último… Oprimirlo y esclavizarlo [será] un crimen de lesa-patria"[36]. Humanismo indio más socialismo ancestral más cibernética occidental, esas son las mixturas de la utopía indianista de Reinaga. No se trata de un conservadurismo cultural, sino de un especie de progresismo que indianiza a la ciencia y técnica, no las rechaza.

La apelación a la ciencia no es nueva. Desde su juventud marxista-leninista, Reinaga se deslumbró por ciertos logros científicos tecnológicos: el lanzamiento exitoso del satélite soviético Sputnik[37], la llegada del "hombre a la luna"[38]; la televisión como medio masivo de comunicación[39]. Si bien estos son logros del comunismo y del capitalismo, ambos "hermanos siameses" occidentales en la visión de Reinaga, eso no impidió que los valore como logros "de la humanidad". No obstante, su optimismo científico no le impidió realizar una crítica radical a partir de las atroces bombas atómicas lanzadas contra Hiroshima y Nagasaki. Para Reinaga fueron el índice indudable de que Occidente llegó a su máxima decadencia[40].

30 Ver CRUZ, G (2015). "Poder indio y poder negro: recepciones del pensamiento negro en Fausto Reinaga", *ICONOS*. Revista de Ciencias Sociales. FLACSO Ecuador, Quito, pp. 29-46.

31 REINAGA, F. (2001 [1970]). *Op. cit.,* p. 391.

32 *Ibíd.,* p. 435.

33 *Ibíd.,* p. 444.

34 *Ibíd.*, p. 445.

35 *Ibí*dem.

36 *Ibíd.*, p. 447.

37 REINAGA, F (1960). *El sentimiento mesiánico del pueblo ruso*. Ed. Sindicato de Escritores Revolucionarios, La Paz-Bolivia, pp. 53, 97, 120, 137, 161, 165, 185-187.

38 REINAGA, F (2001 [1970]). *Op. cit.,* pp. 64-67.

39 REINAGA, F (1967). *Op. cit.,* p 215.

40 REINAGA, F (1974). *América india y Occidente*. PIB, La Paz-Bolivia, pp. 196-203

SAK'ABAMBA: EL REINO DE LA VERDAD Y DE LA VIDA

Con el amautismo se evidencia una tensión filosófica presente en el pensamiento de Reinaga desde sus orígenes, pero que nunca antes había podido ser tan explícita debido a la impronta política de su indianismo. En cambio, en la etapa amáutica Reinaga, hombre ya entrado en años, está poco comprometido con la acción política directa. Incluso a fines de los setenta del siglo XX se distanció de las organizaciones indianistas que se fueron consolidando en Bolivia. El amautismo de Reinaga adquirió un giro filosófico teñido de mesianismo y con una persistente pretensión de cientificidad. El universalismo del amautismo conllevó una des-indianización del lenguaje, además de una llamativa preocupación por la geopolítica mundial acompañada paradójicamente con una ausencia (¿indiferencia?) de referencias sobre la política boliviana[41].

El amautismo fue pensado por Reinaga como un anti-socratismo, bajo la premisa de que todo el pensamiento occidental hunde sus raíces en Sócrates. Decir pensamiento occidental y pensamiento socrático es -para Reinaga- lo mismo. Ahora bien, el pensador indio no fue un filósofo profesional o académico. Lo suyo fue el combate ideológico, la impugnación a todos los filósofos occidentales y también latinoamericanos no viene de un estudio erudito de las teorías filosóficas, sino de una posición ideológica anti-occidental.

La obra *América india y Occidente* (1974) representa una bisagra del derrotero intelectual reinaguiano, pues con ella se fue cerrando su sendero indianista e iniciando el sendero amáutico. Aun no es clara la distinción entre uno y otro, pero se percibe un desplazamiento de lo indio hacia la humanidad toda, desde lo político hacia lo moral y desde la postulación de una revolución india hacia una revolución amáutica.

En esa obra, Reinaga presenta un relato atípico en su discursividad, que interpretamos como un explícito discurso utópico titulado Sak'abamba, con el que cierra su libro. Al relato le da fuerza utópica a su llamado a la juventud para que asuma la revolución amáutica. La lógica es semejante a la ya indicada respecto del socialismo indio -el modelo del futuro está en el pasado indio previo a la conquista-, pero ya no utiliza este concepto. Por ejemplo, para argumentar sobre el Tawantinsuyu como "sociedad perfecta" ahora recurre a la poética del nicaragüense Ernesto Cardenal. Reinaga transcribe una versión "editada" del poema "Economía del Tahuantinsuyu" de Cardenal, y lo titula "La sociedad perfecta"[42]. El pensador indio construye una oposición radical entre mundo-conciencia-india y mundo-conciencia-occidental. Así llegamos a Sak'abamba.

Sak'abamba es una "comunidad inka" protegida por "poderes cósmicos", a la que ni los españoles, en la Colonia, ni los criollos con la República pudieron dominar ni destruir. Reinaga describe la abundancia y belleza de su geografía y la armonía de su organización social. Es una comunidad donde no existe moneda, ni propiedad privada, ni hambre, ni mendicidad, ni prostitución. En Sak'abamba hay tractores, bombas de agua, trilladoras, máquinas de hilar y de tejer, molinos mecánicos, "en una palabra, la Comunidad está en posesión de la técnica de nuestro tiempo"[43]. La moral viene del inkario y la técnica es moderna, lo cual posibilita que todos tengan pan y casa: "En el Inti Raymi [Fiesta del Sol], se siembra colectivamente. En el Inti Raymi hay comida, bebida, música y amor. El banquete dura hasta el día en que se cubre de tierra la última semilla, del último surco"[44].

41 Varios entienden que es el momento decadente de Reinaga, por ejemplo MACUSAYA CRUZ, C (2015). *Del indianismo al amautismo: la decadencia de Fausto Reinaga*. Minka, La Paz. No obstante, prefiero no utilizar calificativos taxativos ni suponer que existe una linealidad de progresividad-decadencia en las trayectorias de indios letrados como Reinaga.

42 Digo "editada" puesto que el poema de Cardenal en su totalidad desmiente el título que Reinaga le coloca: "sociedad perfecta". Reinaga transcribe solo lo que permite afirmar la perfección del inkario. Si bien es cierto que Cardenal elogia la grandeza del "comunismo incaico", también dice: "Y no todo fue perfecto en el 'Paraíso Incaico'. Censuraron la historia contada por nudos... ¿Y las purgas de Atahualpa? ¿El grito del exiliado en la selva amazónica? El Inca era dios, era Stalin (Ninguna oposición tolerada)", CARDENAL, E (1972). *Homenaje a los indios americanos*. Ed. Carlos Lohlé, Buenos Aires, p 42.

43 REINAGA, F. (1974). *Op. cit.,* p. 257.

44 *Ibíd.,* p. 257.

La misma plenitud se vive en la fiestadel *Khapaj Raymi*, que celebra la recolección de los frutos. En la utopía de Sak'abamba se produce el encuentro de todas las razas y lenguas: negros de África, amarillos de Asia, blancos de Europa y Estados Unidos se unen aqheswas, aymaras, mayas, guaraníes: "El ser humano que llega a Sak'abamba, por el hecho de pisar la tierra de la Comunidad, no sólo que es un hermano; sino, porque es humano, es miembro de ella"[45].

Si en la utopía indianista el indio era el sujeto primero, que convocaba a negros y asiáticos para enfrentar al occidente blanco, ahora existe un desplazamiento hacia un sujeto universal y abstracto: ser humano es la única condición para ser hermano en la comunidad de Sak'abamba. Miles de jóvenes universitarios de todo el mundo, científicos, filósofos, ancianos y niños, viven y encuentran en Sak'abamba al "hombre pleno y total" y rinden culto al Padre Sol y a la Madre Tierra, que son dioses visibles. "La Comunidad no tiene ningún temor. Como nunca ha pecado, no espera castigo de nadie. Aquí no hay curas católicos ni protestantes. Ni policías, no hay sotana ni bota militar de ninguna clase"[46].

Las únicas autoridades, "guardianes de las conciencias", son los Amautas, "seres privilegiados por su capacidad cerebral, su humanismo y su facultad de entendimiento ante los fenómenos naturales y cósmicos"[47]. Ellos dirigen esa sociedad. Advierte que la comunidad Sak'abamba no es un lugar, puesto que existe en toda la América india: "Late en las venas de cada indio, sea de piel de color Tierra (color indio) o de color Sol (color rubio); vale decir, ¡de color de su Madre Tierra o de su Padre Sol!"[48]. Es notoria la intención de des-racializar la condición india, ya no definida por el color de la piel. Un rubio es indio viviendo en Sak'abamba.

En conclusión, el camino de la humanidad se debe dirigir hacia Sak'abamba, "por aquí" le grita Reinaga a toda la humanidad. Considera que los científicos, filósofos e ideólogos de Occidente (entre los que menciona a Kant, Einstein, Hegel, Marx, Tolstoi, Lenin) nunca vieron que la nueva sociedad está fuera de Occidente. Todos aúllan en el desierto y son "amargos utópicos" pues soñaron dentro de las márgenes de Occidente. El discurso utópico gira hacia lo profético. Desde la milenaria Puerta del Sol de Tiwanaku, con el rugir del Pututu, el Amauta anuncia una nueva aurora. Ese amauta es él mismo. Sak'abamba no será vuelta a mencionar por Reinaga en toda la obra posterior al libro de 1974, sin embargo se puede considerar una anticipo del "reino de la Verdad, la Libertad y la Vida", que será la nueva formulación que adquirirá su utopía ahora amáutica.

Si el indianismo tuvo como meta el "socialismo indio", el amautismo se desplazó hacia otra utopía expresada en la metáfora del "reino de la Verdad y la Libertad"[49], que desde *Sócrates y yo* (1983) se reformuló como el "reino de la Verdad y la Vida". Desde inicio de los años ochenta, Reinaga criticó amargamente a las organizaciones indianistas, entre otras razones porque operaban bajo otros liderazgos y no el suyo. Pero la crítica se dirigió también hacia el indianismo como pensamiento, lo llegó a entender como otra expresión del pensamiento occidental, pese a su declarado antioccidentalismo. Reinaga se fue distanciando paulatinamente de su propia creación y de las organizaciones indianistas. Y buscó otros interlocutores, por ejemplo entre europeos interesados por el mundo indio y por su pensamiento.

Fruto de ello fue su nueva propuesta: conformar una Comunidad Amáutica Mundial, con al menos tres dimensiones utópicas: científica, moral y cosmopolita. Científica porque se trata de "cambiar el cerebro" de todo ser humano, lo que supone quitar el "pensamiento socrático" -expresión equivalente a "pensamiento occidental"- y sustituirlo por uno nuevo: el "pensamiento amáutico". Digo científico

45 *Ibíd.*, p. 258.

46 *Ibídem.*

47 *Ibídem.*

48 *Ibíd.*, p. 257.

49 Entre otras obras, REINAGA, F (1978). *La razón y el indio.* Imp. Litografías e Imp. Unidas S.A, La Paz. pp. 195, 204.

porque Reinaga entendió que una nueva ciencia surgió con Einstein y que el amautismo venía a ser el complemento de esa nueva ciencia. Por otra parte, un sentido *moral* puesto que esa Comunidad Amáutica Mundial se debe regir por lo que denominó el "imperativo categórico amáutico", que consiste en "ser verdad y vida". Y, por último, la propuesta utópica se corona con una tesis cosmopolita:

> *Todo el planeta Tierra, y todo el Cosmos Solar deben ser una sola Patria; una Patria en que los hombres sin hambre ni esclavitud ni masacre; en que los hombres de todos los pueblos y todas las razas del orbe, ¡sin miedo ni odio existan para la Verdad y para la Vida!*[50].

El "reino de la Verdad y Vida" será "una sociedad sin hambre, sin esclavitud, sin guerra, done el hombre sea amo, señor y conciencia del Universo"[51].

¿En qué se diferencia el "reino de la verdad y vida" del "socialismo indio"? Una diferencia radica en los modos de argumentar. Al postular el "socialismo indio" acudió a diversas fuentes, desde su constatación experiencial hasta autores diversos, incluso occidentales, como ya lo indiqué. En cambio, a la hora de explicar el amautismo y su utopía, Reinaga procede con oposiciones de corte lógico. Concentró su esfuerzo en delinear las diferencias entre el mundo y pensamiento occidental y lo que denominó como mundo y pensamiento amáutico. La lógica de construcción de las diferencias fue de oposición, que él mismo llamó "antinómica". A esto se añade un interrogante inquietante: ¿cuánto de las ideas sobre lo amáutico de Reinaga fueron compartidas por los amautas coetáneos de su época?

Considera que el pensamiento socrático u occidental es en última instancia teológico; por el contrario el pensamiento amáutico es científico[52]. Si para el pensamiento occidental el hombre es creatura de Dios y Dios es amo del hombre; para el pensamiento amáutico el ser humano ha creado a Dios y es libre, sin cadenas, sin dioses ni amos. El pensamiento occidental niega al Cosmos y lo opone al ser humano; mientras que el pensamiento amáutico es cósmico, entiende al ser humano como parte del Cosmos. Esta idea la resume en una célebre síntesis: "el hombre es Tierra que piensa". El tiempo occidental es "rectilíneo", el tiempo amáutico es "circular". Además, concluye que existen dos imperativos opuestos: uno el imperativo amáutico, que consiste en un deber-ser orientado por la verdad-vida-libertad, versus el imperativo socrático que rige a Occidente guiado por una trinidad perversa: mentir-matar-esclavizar.

Reinaga adopta el lenguaje nietzscheano para hablar del súper-hombre, en este caso uno occidental y otro amáutico. Entre los súper-hombres occidentales, el primero es Sócrates, y lo siguieron Cristo y Marx. Considera que estos tres "súper-hombres" son las columnas de Occidente. A diferencia del indianismo, el amautismo decantó hacia un radical anti-marxismo. Por tanto, si se trata de enfrentarse a Occidente se trata de superar a Sócrates-Cristo-Marx. Ahora bien, ¿quién es el super-hombre amáutico? Reinaga sugiere que es él mismo, él es el Amauta. La radicalidad de su crítica se troca en la desmesura de su sueño: ser el fundador de un nuevo mundo.

Me refiero a desmesura porque los sueños amáuticos de Reinaga también tienen un reverso problemático: su fe en que las fuerzas armadas realizarían la revolución amáutica[53]. Tras décadas de crueles dictaduras militares, esta fe no sólo es problemática, sino que es difícil de explicar (que no es lo mismo que justificar). Se percibe en Reinaga, no solo la persistencia de una confianza básica en ciertos militares emblemáticos del siglo XX boliviano (sobre todo en Gualberto Villarroel en los años cuarenta),

50 REINAGA, F (1984). *Europa prostituta asesina*. Ediciones Comunidad Amáutica Mundial, La Paz. p. 62

51 *Ibíd.,* p. 61

52 Utilizo como fuente principal REINAGA, F (1981). *El hombre*. Ediciones Comunidad Amáutica Mundial, La Paz.

53 Realizo un abordaje detenido a la cuestión en CRUZ, G (2013). *Los senderos de Fausto Reinaga. Filosofía de un pensamiento indio.* CIDES-UMSA y Plural editores, La Paz. pp. 290-298.

sino una idealización de ese ejército, que también lo persiguió a él y a su círculo más íntimo (en los años setenta Hugo Banzer apresó a Reinaga y a su sobrina Hilda Reinaga). Esa idealización le hizo ver en el general Juan José Torres y, luego, en el dictador Luis García Meza a los posibles ejecutores de una revolución que no fue: la amáutica. La problematicidad de esta cuestión, analizada en otro lugar, puede ser auscultada desde la visión de la historia que tuvo el Reinaga amáutico, donde la utopía amáutica adquiere sentido lógico, lo cual no significa necesariamente que adquiera algún sentido histórico.

También en la filosofía de la historia que atraviesa al pensamiento amáutico se percibe otro modo de entender el tiempo, como una "suerte de Pachakuti", según lo advierte Silvia Rivera Cusicanqui[54]. Para Reinaga, cada cincuenta años se produce en la historia boliviana un vuelco. Ocurrió con Belzu, a mediados del siglo XIX, con Pablo Zárate Willka, en 1899, y la posibilidades abiertas, aunque frustradas, por la revolución del '52. Rivera añade dos datos relevantes: en 1981 habían pasado 50 años de la fundación de la escuela de Warisata (1931) y de la guerra del Chaco (1932-1935). Y más importante aún, se cumplían doscientos años de la "revolución india" de los Katari y Amaru. Fue en 1981 cuando Reinaga confió que un militar como García Meza realizaría la revolución amáutica. Esperaba un vuelco del espacio-tiempo, que no se dio en el sentido que él deseaba.

La filosofía de la historia que subyace al amautismo opera con una lógica: la relación entre Saber y Poder posee una regularidad histórica. Así entendió el vínculo entre el filósofo (el que piensa) y el guerrero (el que ejecuta lo pensado). Reinaga explicó así la relación entre Platón–Dionisio, Aristóteles–Alejandro Magno, Cristo–Vaticano, Marx–Lenin–Stalin, Nietzsche–Hitler. Será en la etapa amáutica que, por primera vez, Reinaga asuma una idea de Nietzsche en *Así habló Zaratustra*: el filósofo piensa, el guerrero ejecuta ese pensamiento. Él mismo se situó como filósofo en busca de guerreros, con un sesgo autoritario imposible de negar.

En *La era de Einstein* (1981d) se encuentra la filosofía de la historia a la que referí, explicada a través de "eras históricas". Su tesis central es que hay dos grandes eras de "la humanidad": la Occidental, ahora denominada "era greco-romana-europea cristiana", y la "era einsteniana". Dos acontecimientos son puestos como fin de la primera e inicio de la era de Einstein: las bombas atómicas lanzadas a Hiroshima y Nagasaki, en 1945, muestran el fin de la "era occidental", mientras que la llegada del hombre a la luna, en 1969, revela el inicio de otra era: "la einsteiniana", coincidente -según su planteamiento- con el inicio de la "era amáutica". El correlato entre la era de Einstein y la era amáutica es central para entender el derrotero de su pensamiento.

En la era greco-romana-cristiana todo se rige, según la visión moralista de Reinaga, por una trinidad perversa: mentir-matar-esclavizar (otras veces afirma que consiste en egoísmo – propiedad [privada] – dinero). En cambio, la nueva era nacida con Einstein y él mismo se guiaría con una nueva trinidad: *verdad-libertad-vida.*

Estamos ante una visión de la historia que se concentra en los grandes hombres (no hay grandes mujeres, excepto su madre, en la visión patriarcal de Reinaga). Cuando afirma que de Sócrates "sale" Occidente se puede pulsar el modo de entender los procesos históricos: del pensamiento de los grandes hombres "salen" grandes procesos históricos. Así, de Cristo (el gran hombre mesiánico) "sale" el cristianismo, de Marx (el gran hombre revolucionario) "sale" el comunismo soviético, de Nietzsche "sale" el nazismo. Y, así también, del Amauta Rupaj (nombre que se da a sí mismo Reinaga) "sale" el amautismo. Cabe aclarar que Reinaga pensó, bajo la lógica de la guerra fría, que Cristo representa al Occidente capitalista, mientras que Marx es el gran hombre del Occidente comunista.

Reinaga creyó tanto en el poder del pensamiento como creador y organizador de la sociedad, que

54 Tomo estas ideas del "Prólogo" de Silvia Rivera Cusicanqui a CRUZ, G (2013). *Los senderos de Fausto Reinaga. Filosofía de un pensamiento indio.* CIDES-UMSA y Plural Ed., La Paz. pp. 15-27.

quizá del tamaño de su fe en la razón fue el tamaño de su equívoco. En *Sócrates y yo* (1983), Reinaga expresa una acendrada *afirmación de sí mismo*. Sugiere que si de Sócrates "salió" Occidente, pues entonces de él mismo (especie de anti-Sócrates) saldrá la negación de Occidente, el nuevo mundo amáutico. La utopía amáutica se caracteriza por un énfasis racionalista, moral, científico y salvacionista. Esto último significa que Reinaga pensó en que su misión amáutica era salvar a la humanidad de la perversión de Occidente, ahí radica su mesianismo.

CONCLUSIONES

I. ¿El concepto de utopía -de raíz griega- es compatible con la idea de tiempo-espacio quechuaymara? ¿El Pachakuti supone utopías? La utopía está en el ámbito de la contingencia y de la voluntad humana. En cambio el Pachakuti no se piensa de un modo antropocéntrico. Utilizando el concepto de Cosmos −también de origen griego− utilizado por Reinaga, podemos situar al Pachakuti dentro de una compresión cosmocéntrica del universo y del ser humano. Reinaga no utilizó el concepto Pachakuti en el sentido aquí usado, pero se encuentra subyacente en su modo indio de entender la historia[55]. La sola voluntad humana no explica los vuelcos del espacio-tiempo, habría ritmos cíclicos del Pachakuti, ritmos cósmicos diría Reinaga.

Llegado aquí, el concepto de utopía, también en su sentido filosófico, no sería adecuado para profundizar en esta noción quechuaymara del devenir del tiempo-espacio. Otro tanto se puede decir del concepto "revolución", de innegable raigambre moderna occidental. Reinaga estuvo apegado a él desde su juventud marxista leninista hasta el final de su vida. Es uno de los rasgos típicamente modernos que tensionaron su pensamiento indio. Hoy en día la idea de revolución está siendo revisada de un modo fecundo desde el concepto de Pachakuti[56]. Lo cual supone una necesaria crítica a la visión lineal y progresista de la historia, ¿lo que conduce el abandono del concepto de revolución? El debate está abierto.

II. En la discursividad política contemporánea de indianistas y kataristas la idea de "reconstitución" del Kollasuyu o del Tawantinsuyu continúa vigente aunque con reinterpretaciones importantes respecto de las que hizo Reinaga. Como vimos, él pensó que el inkario brindaba un modelo organizativo macrosocial comunista. Pero hoy se ha producido una "desinkanización" de ese modelo social. Las razones deben investigarse a profundidad, una posible explicación es la crítica al inkario, que surge desde diversos pueblos indios por considerarlo otro modo de dominación. Desde los aymaras y quechuas (en la actual Bolivia) hasta los omaguacas (en el actual noroeste argentino) no se revindica al inkario, pero sí la soberanía sobre los territorios previos al dominio inkaico. Así, los nuevos indianistas-kataristas lo expresaron en la reconstitución simbólica, ritual y política de los cuerpos descuartizados de Tupaj Katari (en 2006) y de Bartolina Sisa (en 2008); símbolos duales varón-mujer del territorio llamado *Qullasuyu*[57]. Tampoco se utiliza el concepto "comunismo" para referirse al modelo organizativo propuesto por el mundo indio, pero sí se afirma centralmentelo "comunal". La reconstitución de los territorios indios y de los sistemas culturales-políticos-económicos de nuestras sociedades sigue siendo el horizonte del plural movimiento indio. Lejos está de un "restauracionismo" romántico del pasado como opinan ciertos progresistas. Ahí radica uno de los problemas centrales para el pensamiento crítico de Nuestra América.

55 Reinaga utiliza el término "Pachakuti" en: *El indio y el cholaje boliviano* (1964), pero lo hace a partir del escritor Fernando Diez de Medina y lo utiliza con ironía para referirse a su adversario indigenista.

56 Tres obras, entre otras, de perspectivas muy distintas lo evidencian: *El Pachakuti ha empezado (Pachakutixa Qalltiwa)* (2006) compilada por Esteban Ticona. *De la Revolución al Packahuti* (2008) de Filemón Escobar y *Los ritmos del Pachakuti* (2009) de Raquel Gutiérrez.

57 Ver MAMANI, P; CHOQUE HUARIN, L & DELGADO MANCILLA, A (2010). *Memorias rebeldes. Reconstitución de Tupaj Katari y Bartolina Sisa.* Willka, Pez en el Árbol y Textos rebeldes, El Alto-Bolivia y México.

III. Por otra parte, nociones como *Suma Qamaña* (en voz aymara) o *Sumak Kawsay* (en voz quechua), traducidas como Buen Vivir, se generalizaron en las últimas décadas a lo largo de Abya Yala. En ello mucho tienen que ver la asunción de dicha noción en las Constituciones de Ecuador (2008) y de Bolivia (2009), como orientadora de la organización estatal. Ambas tienen elementos comunes con la utopía del "reino de la verdad y la vida" postulada por el amautismo de Reinaga. Sobre todo, el eje descentrador del antropocentrismo occidental para reubicarlo en el eje de la Pachamama, donde el ser humano es parte de ella y no su amo. En eso, Reinaga fue un adelantado, aunque el pensador indio acudió al concepto "cósmico", al que usó análogamente al de "amáutico".

Hoy en día llama la atención que la idea del "Buen Vivir" adopte muchas veces un tono romántico. Posición criticada como "pachamamista"[58]. El amautismo de Reinaga, quizá escindido de los amautas contemporáneos, contiene un germen moralista y mesiánico que genera en muchos rechazos en la línea de la actual crítica al pachamamismo. Se demanda una propuesta económica, además de cultural y política. Esto es central y tiene que ver con una tensión al parecer hasta hoy irresoluble: la concepción de la Pachamama (espacio-tiempo) como sujeto dador de vida y de los proyectos industrialistas deudores de una noción objetual de la naturaleza. Reinaga intentó resolver la tensión distinguiendo entre la moralidad-cultura-civilización india posible de articularse con la tecnología occidental. Pero, ¿la tecnología es pura herramienta o conlleva inevitablemente un modo de entender el mundo contrario a una visión "amáutica"?

IV. Por último, si hay algo común entre las utopías indianista y amáutica es su posición anti-occidental. Se pensaron como horizonte civilizatorio de un ser humano y un espacio-tiempo social nuevo. Ambas parten de la negación de un mismo mundo: el occidental. Ambas son utopías anti-occidentalistas. A pesar de ello, como se mostró, en Reinaga la ciencia y técnica moderna fueron valoradas positivamente, siempre que su uso fuera liberador del ser humano. En ese sentido, existe una tendencia general a revindicar los aportes tecnológicos occidentales pero junto a la recuperación de los saberes indios, incluso se habla de un saludable pluralismo epistemológico, a pesar del racismo que se cuela en las epistemologías occidentales. Mirando al indianismo y amautismo de Reinaga, se puede postular que son expresiones de un tipo de racionalidad moderna-india en una de las periferias del sistema mundo moderno capitalista. La mordiente política del indianismo, en tanto pensamiento crítico producido por sujetos indios, permite evitar la escisión entre el ser y el deber-ser. El giro mesiánico universalista del amautismo permite aperturar la utopía indianista, con el riesgo de incurrir en esa escisión, que puede devenir en utopías frustradas, pues también los sueños de la razón pueden crear monstruos. La tensión entre los Andes y el Olimpo, metáfora utilizada por Reinaga, forma parte nuclear de nuestra modernidad, tensión que expresa quizá una dialéctica sin síntesis.

58 Un ejemplo de la discusión se puede ver en RECASENS, AV (2014). "Discursos 'pachamamistas' versus políticas desarrollistas: el debate sobre el sumak kawsay en los Andes", *ICONOS*. Revista de Ciencias Sociales. Nº 48, FLACSO-Ecuador, Quito. pp. 55-72.

UNIVERSIDAD DEL ZULIA

Utopía y Praxis Latinoamericana

AÑO 21, Nº 75

Esta revista fue editada en formato digital y publicada en diciembre de 2016, por el ***Fondo Editorial Serbiluz, Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela***

www.luz.edu.ve
www.serbi.luz.edu.ve
produccioncientifica.luz.edu.ve

Utopía y Praxis Latinoamericana

Dep. legal: ppi 201502ZU4650

Esta publicación científica en formato digital es continuidad de la revista impresa
ISSN 1315-5216
Depósito legal pp 199602ZU720

Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social

Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela
Facultad de Ciencias Económicas y Sociales
Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA)

AÑO 21, Nº75
Octubre-Diciembre
2 0 1 6

UNIVERSIDAD DEL ZULIA
Serbiluz
Sistema de Servicios Bibliotecarios y de Información
Biblioteca Digital
Repositorio Académico

Artículos

UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 21, Nº. 75 (OCTUBRE-DICIEMBRE), 2016, PP. 73-81
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.

Crítica de la razón utópica y ética del sujeto en Franz Hinkelammert

Utopic reason critique and ethic of the subjet in Franz Hinkelammert´s work

Estela FERNÁNDEZ NADAL

INCIHUSA-CONICET.
Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina.

Resumen

El artículo presenta los ejes fundamentales de la crítica desarrollada por Franz Hinkelammert a la razón utópica y su concepción del sujeto viviente como ausencia que grita. La Modernidad ha sometido a secularización la promesa del cielo en la tierra. Las utopías son, en este sentido, proyecciones de conceptos abstractos a los que, paradójicamente, se concibe como alcanzables empíricamente. La crítica de Hinkelammert no se realiza en contra de la propensión utópica de la humanidad, que es una de sus dimensiones constitutivas, sino que se dirige hacia esa "ilusión trascendental". Por su parte, el sujeto es una fuerza de resistencia frente a la irracionalidad de la sociedad actual; la formulación positiva de sus demandas constituye el bien común.

Palabras clave: Bien común; modernidad; sujeto; utopía.

Abstract

The article presents the fundamental axes of the critique developed by Franz Hinkelammert to the utopic reason and its conception of the living subjet as an absence that screams. Modernity has submitted the promise of heaven on earth to a secularization. Utopias are, in that sense, abstrac concept projections which, paradadoxically, are concieved as empirically reachable. Hinkelammert´s critique it is not made against the utopian tendency of humanity, which is one of its constitutive dimensions, but it is directed towards that "trascendental illusion". Meanwhile, the subjet is a force that fights against their rationality of actual society; the positive formulation of its demands constitute the common good.

Key words: Common Good; modernity; subjet, utopia.

Recibido: 11-05-2016 ● Aceptado: 23-08-2016

INTRODUCCIÓN

La implementación del neoliberalismo −en América Latina después del golpe de Estado de Pinochet en Chile, y a nivel global luego de la caída del socialismo real en la ex Unión Soviética y en Europa del Este− ha arrasado con el llamado Estado de Bienestar y con las conquistas en materia de derechos sociales y laborales que consiguieron los trabajadores, las mujeres y otros grupos subalternos durante 200 años de luchas.

Con la concentración del capital en cada vez menos manos crece la masa de excluidos del sistema, no solo en los países periféricos sino también en las periferias de los propios centros internacionales del poder y los negocios, ubicados en los países más "desarrollados". Al mismo tiempo, la destrucción de la naturaleza avanza a grandes saltos, conforme se emplean nuevas tecnologías de punta, puestas al servicio de la extracción de sus riquezas y sin importar que ello signifique hipotecar el futuro de la especie humana y del planeta. En efecto, los costos de estas nuevas formas del "progreso" son, entre otros, la contaminación de las aguas subterráneas y superficiales y del aire que respiramos, la pérdida de la diversidad y calidad de los alimentos, la expulsión de los campesinos y de los pueblos indígenas de sus territorios, el envenenamiento de la tierra y de los habitantes como resultado del uso masivo de agrotóxicos, e incluso la cínica apropiación y patentamiento, por parte de grandes compañías de alimentos y farmacéuticas, de componentes del cuerpo humano, como la leche materna, y de la biodiversidad de las especies naturales en general.

Conforme avanza toda esa destrucción y deshumanización a gran escala, los Estados se pliegan a los intereses de los grandes bancos e imponen las medidas de "ajuste" de las economías nacionales o regionales, a fin de hacerles pagar a los ciudadanos −si es necesario con sus vidas− las crisis recurrentes, resultantes de hacer oídos sordos a los límites del "crecimiento" que el planeta puede aguantar.

Ese proceso, que tuvo lugar en América Latina en las décadas pasadas y que liberalizó los mercados y las finanzas para ponerlos al servicio del capital internacional, hoy prosigue su tarea en Europa y en otras vastas regiones del mundo global. En consecuencia, la política se ha reducido a una técnica de la "gestión" de la esfera pública, y la democracia se ha vaciado de todo contenido: cualquiera que gane las elecciones se olvidará rápidamente del mandato que ha recibido de parte de sus votantes y subirá al poder del Estado para aplicar las políticas dictadas por los grandes grupos económicos privados, verdaderos mandantes de los gobernantes de turno.

En este marco se vuelve forzoso buscar nuevas respuestas y pensar alternativas para la humanidad. Ninguna de las dos cosas es factible si se pierde la esperanza en la posibilidad de encontrar todavía una salida; pero es igualmente necesario no confundir esa salida con una meta inalcanzable, ubicada más allá de las posibilidades humanas. De allí que resulte oportuno revisar la crítica de la razón utópica formulada por Franz Hinkelammert en la década de los años '70, para reflexionar sobre su significación en la actual encrucijada y evaluar su vigencia en la sociedad tardo-capitalista global.

Conjuntamente, la reversión de la situación descripta requerirá de una fuerza subjetiva capaz de hacer frente a los intereses que sostienen este estado de cosas; para encontrar y desarrollar esa fuerza conviene repasar los lineamientos de la ética hinkelammertiana del sujeto, formulada en la primera década del presente siglo; en ella radican fundamentos antropológicos y políticos para seguir alegando en favor de la utopía de la emancipación humana.

1. LA CONDITIO HUMANA *COMO TENSIÓN ENTRE LIBERTAD Y SUJECIÓN A LA LEY*

Al mencionar las posibilidades humanas situamos la reflexión que nos interesa realizar dentro de los límites de lo que Hinkelammert llama "condición humana". Para el filósofo se trata de una modalidad de existencia fundamentalmente paradójica.

Por una parte, el ser humano sólo puede devenir tal a partir de su ingreso en un proceso de institucionalización. El acceso, más allá del mundo de la experiencia individual y fragmentaria, al mundo de la experiencia de los otros, así como la capacidad de unir esos mundos para pensar y actuar en términos de sociedad, pasa necesariamente por las instituciones (matrimonio, mercado, Estado). Sin ellas, el ser humano quedaría limitado dentro de un espacio de experiencia reducida; por ejemplo, no sería posible superar una división social del trabajo de tipo tribal, donde las acciones pueden ser coordinadas con un criterio de transparencia, vinculado a la propia experiencia directa. Para trascender el mundo limitado de la experiencia inmediata, es necesario entrar en un proceso de institucionalización.

Por tanto, las instituciones son consecuencia del carácter fragmentario y limitado de las relaciones humanas, y representan un límite de opacidad y finitud inherente a la propia condición humana. Son, por tanto, imprescindibles.

Sin embargo, como contraparte sucede que la institucionalización de las relaciones humanas amenaza permanentemente la vida. Por su propia lógica, las instituciones creadas para permitir el desarrollo humano, tienden a independizarse del hombre, a subordinarlo y a sacralizarse. En este sentido, las leyes e instituciones son mecanismos de "administración de la muerte", que coartan la libertad y administran la vida a través de castigos y amenazas de castigos (que anticipan la muerte), imponen sacrificios, posponen la realización del goce al cumplimiento de normas. A la larga, atentan contra la vida, la socavan.

Para Hinkelammert, un ejemplo de lo anterior lo encontramos en las revoluciones burguesas y en las declaraciones de los derechos humanos del siglo XVIII, que se opusieron al Estado anterior y a la Iglesia, considerados ambos como símbolos del despotismo y del dogmatismo. La lucha en contra de ambos se hizo en nombre de la sociedad civil o burguesa, conformada por un conjunto de instituciones centradas y unificadas en la propiedad privada. En consecuencia, el derecho humano fundamental que reclamó la burguesía en nombre de la sociedad civil fue, básicamente, el derecho de propiedad privada, que, una vez conquistado, pasó a jerarquizar todos los demás derechos humanos. El resultado fue la reducción de la persona humana a la figura del individuo propietario y la relativización de todos los demás derechos –tales como los referentes a la integridad corporal o al ejercicio de la ciudadanía–, que fueron subordinados a ella. Se operó así una **inversión** de los derechos humanos, por la cual los seres humanos fueron despojados de ellos y, en su lugar, éstos fueron trasladados a una institución sacralizada, única portadora, en adelante, de "derechos humanos".

En síntesis: las instituciones son, a un tiempo, necesarias y peligrosas. Intentar abolirlas, para liberar al ser humano de su dominio, equivale a desconocer la condición contingente y fragmentaria de las relaciones humanas cara-a-cara y la necesidad de trascenderlas hacia formas abstractas de relación que permitan un despliegue más pleno de las potencialidades humanas. Por el contrario, en la medida en que, por su propia lógica, las instituciones se hacen independientes y se sacralizan, subordinan lo humano a su lógica abstracta y lo destruyen.

De allí se deriva la necesidad de reformular la *praxis* en un proceso de resistencia y rebelión permanente frente a la institucionalidad consagrada, que interpele transversalmente el proceso autodestructivo en curso, a fin de reformularlo en un sentido que haga posible la reproducción de la vida, tanto humana como de la naturaleza, siendo ésta condición necesaria de aquella.

2. MODERNIDAD Y CAPITALISMO

Desde los más oscuros orígenes de la humanidad, se ha hecho manifiesta esta dialéctica de sometimiento y rebelión a las instituciones, que, para Hinkelammert se sintetiza en la oposición sujeto/

ley. El filósofo encuentra antecedentes de esta dialéctica en los mitos fundacionales de la tradición judía, donde aparece la emergencia de la sujetividad en oposición a una ley sacralizada y arbitraria, que niega la vida y la libertad humanas. El sujeto es, en este sentido, un principio de rebelión legítima contra las leyes e instituciones despóticas, que ha estado presente a lo largo de toda la historia humana. Ello plantea la cuestión de la relación de continuidad y/o ruptura entre los tiempos modernos y la pre-modernidad.

En efecto, sin perjuicio de lo anterior, sabemos que, en sentido específico, la subjetividad es una determinación de la modernidad. Así lo entiende Hinkelammert: la constitución del ser humano como sujeto no es el develamiento de un rasgo inmanente a una esencia humana previamente dada, sino una determinación histórica, ligada al surgimiento y consolidación de la modernidad. Ello no impide reconocer que no todo es nuevo en la modernidad. La racionalidad moderna es una construcción histórico-cultural erigida a partir de una negación dialéctica de la cosmovisión antigua y medieval. Pero, precisamente por el carácter dialéctico de la negación puesta en juego, la modernidad no representa una mera ruptura con la tradición anterior; por el contrario, puede decirse que en las profundidades de su configuración ideológica se encuentran signos reveladores de ciertas continuidades existentes con el mundo pre-moderno.

De allí que ya en los mitos fundacionales de antiguas culturas puedan descubrirse estructuras profundas y permanentes de la condición humana, que, a pesar de las transformaciones histórico-sociales e ideológicas producidas a lo largo de miles de años, se mantienen operantes en la actualidad. La raíz de la sujetividad emergente en tensión frente a la ley, que aparece en los relatos bíblicos sobre Eva, Caín y Abraham, por ejemplo, es conservada al interior del cristianismo[1], y no desaparece tampoco a partir del siglo XVIII, cuando la conciencia religiosa occidental es sometida a un proceso de secularización radical.

Es interesante entender el significado especial que Franz Hinkelammert le concede a esa "secularización" operada por la modernidad. Para él, la Ilustración y las revoluciones burguesas no produjeron la abolición del cielo religioso transmundano del cristianismo sino su sustitución por otro tipo de cielo: no trascendente sino trascendental e inmanente. Los seres que lo pueblan son mecanismos abstractos de funcionamiento perfecto, esto es, construcciones idealizadas, no concebidas como ideas reguladoras (utopías en sentido estrictamente kantiano) sino como ámbitos de plenitud posibles y alcanzables por un proceso de aproximación asintótica[2].

La escalera que une la tierra con este nuevo cielo secularizado es el mito del progreso indefinido, producto de la alianza entre tecnología y empresa, laboratorio y fábrica, que ha devenido en el fundamento de una religión intramundana. El mito del progreso o del crecimiento infinito introduce una trascendencia externa a la vida humana, a la que impone una tensión hacia el futuro, resultado de la proyección infinita de los desarrollos técnicos presentes.

1 Por ejemplo, la denuncia de la idolatría de la ley por parte de Jesús representa la rebelión del sujeto frente a la norma divinizada que exige sacrificar la vida. Este cristianismo de los orígenes, que desarrolla la idea de una no-sacrificialidad universal, es invertido al convertirse en religión oficial del Imperio Romano y convertido en una religión anti-sacrificial que, en nombre de la necesaria persecución de los no-cristianos, se transforma en la religión más agresiva de la historia y en el fundamento de la modernidad occidental. Cfr. HINKELAMMERT, H (2002a). *El retorno del sujeto reprimido.* Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, pp. 314-316).

2 "Los que exigen que la realidad se aproxime a estas idealizaciones, nunca sostienen que se las pueda alcanzar efectivamente. Pero tienen que pronunciarse sobre la relación entre la realidad y su ideal, expresado por un concepto de mecanismo de funcionamiento perfecto. En la ciencia moderna, lo usual es describir esta relación como una aproximación asintótica infinita, un concepto tomado de la matemática. [...] Se habla de curvas asintóticas, cuando una curva se aproxima cada vez más a un valor fijo, sin alcanzarlo nunca completamente. Cada punto de la curva está distante del valor fijo, al cual se aproxima, aunque la distancia se haga infinitamente pequeña. [... Puede] decirse que la curva llega a alcanzar el valor fijo, al cual se aproxima, en el infinito" (HINKELAMMERT, F (2000). "Sobre la concepción de sociedades perfectas en la metodología de las ciencias económicas". San José, Costa Rica, p. 5. (Inédito: 22pp).

El proyecto de acumulación global del capital es la continuación y exacerbación del mismo proyecto social y político nacido con las revoluciones burguesas, expresado en las declaraciones de los derechos humanos del siglo XVIII y conformado a partir de su inversión. El capitalismo es la forma de organización social a la que conduce la lógica de la modernidad en su forma más pura, y el capitalismo global es la formulación más acabada de ese desarrollo. En nombre de los derechos del mercado global –reformulación actual del derecho de propiedad privada– se eliminan y subvierten todos los derechos humanos.

Hoy, el mercado global, empujado por las burocracias privadas de las empresas, ha devenido la institución absoluta. Y las burocracias privadas, convertidas en poderes no sometidos al control público ni al voto democrático, dictan las políticas a los gobiernos, controlan los medios de comunicación, y defienden su poder despótico en nombre de los derechos humanos. "Se han transformado en la gran aplanadora del ser humano"[3]. En su entronización culmina la gran frustración de la modernidad: el hecho de que la emancipación desembocara en la dependencia más completa.

3. LA DIALÉCTICA TOTALIDAD-TOTALIZACIÓN Y LA CRÍTICA A LA RAZÓN UTÓPICA.

Como venimos diciendo, la modernidad puede ser entendida como el proceso de secularización de la cosmovisión medieval tradicional, en el cual los mundos trascendentes –los mitos de la reconciliación plena del ser humano con Dios, con la naturaleza y con los otros seres humanos, en un ámbito "más allá" de esta vida- son reemplazados por mundos trascendentales –esto es, por idealizaciones construidas por abstracción y proyectadas al futuro como mecanismos de funcionamiento perfecto.

Una de las facetas de la dominación desplegada por el sujeto moderno en su afirmación de sí como amo del mundo, es la construcción de utopías proyectadas en el futuro y pensadas como modelos de perfección y plenitud humanas efectivamente alcanzables en el tiempo a partir de una aproximación asintótica. A estas proyecciones utópicas Hinkelammert las conceptualiza con la categoría de "totalidad-presente" y las considera consecuencia del mal uso de la razón utópica.

El filósofo sostiene que la función utópica de la razón debe ser sometida a crítica, a fin de restaurar el papel de ideas trascendentales, reguladoras de la praxis, que corresponde a las utopías, en desmedro de la ilusión trascendental que transforma ese papel en el de modelo alcanzable empíricamente[4].

La actual "globalización" capitalista es la última estrategia formulada a partir del *ego imaginor* moderno. Sus orígenes se remontan a los siglos XVI y XVII, cuando, a medida que las relaciones mercantiles se transformaron en relaciones capitalistas de producción y que se impuso la lógica del cálculo de utilidades como racionalidad dominante, apareció y alcanzó hegemonía la ideología que plantea que el orden es resultado, no de un plan premeditado de los poderes públicos, sino de la autorregulación del mercado. A partir de allí, el mercado resulta investido de carácter divino. Por supuesto, no se trata, como en la Edad Media, de una divinidad exterior y trascendente al mundo, sino de un principio inmanente de funcionamiento perfecto, un mecanismo omnisapiente que, a partir del choque de intereses particulares de actores individuales en conflicto, realiza automáticamente (y no intencionalmente) el interés general.

3 HINKELAMMERT, F (2002a). *Op. cit.,* p. 319.

4 El término "trascendental" remite al pensamiento de Kant y, de modo particular, a su consideración de la razón como origen de principios incondicionados (no empíricos), que no surgen de la experiencia ni encuentran en ella una referencia inmediata, pero que remiten a la totalidad de las condiciones de toda experiencia posible. La razón, a través de sus ideas, puede conceptuar lo incondicionado, como aquel conjunto de condiciones que comprende toda experiencia pero que no puede ser objeto de experiencia. Cfr. KANT, I (1977). *Crítica de la razón pura.* Porrúa, México, pp. 168-174; HINKELAMMERT, F (2002b). *Crítica de la razón utópica.* Desclée de Brouwer y Junta de Andalucía, Bilbao.

Muy pronto se hizo evidente que esta lógica instrumental, orientada por la obtención de ganancias, producía efectos no intencionales de carácter destructivo, que significaban el socavamiento de las fuentes mismas de la riqueza: del ser humano y de la naturaleza[5]. A medida que el desarrollo tecnológico acortó las distancias, "achicó" el planeta y aumentó su poder devastador, la destructividad de estos efectos no intencionales se generalizó, dando lugar a las crisis globales: particularmente, pauperización creciente de la población, a la alteración irreversible de la naturaleza y a los problemas de violencia que afectan la convivencia humana. Estas crisis han alcanzado hoy tal magnitud, que ponen en riesgo las bases de sustentación de la vida misma a nivel del planeta, y nos muestran la evidencia palpable de que "asesinato es suicidio"[6].

En este sentido, al igual que otras expresiones del pensamiento utópico moderno, la ideología neoliberal del mercado total es una utopía del progreso de aspiración universal, que promete la unidad del género humano alrededor de una institución sacralizada −el mercado− que funciona como mecanismo de legitimación del sistema social existente. Se trata de una utopía que, en nombre del realismo político, se hace pasar por anti-utopía, demoniza todas las utopías libertarias y combate todas las formas de resistencia que se le oponen; con este proceder, se van socavando las posibilidades de frenar la irracionalidad desencadenada por la lógica mercantil y de evitar el suicidio colectivo de la humanidad.

La crítica de la razón utópica de Franz Hinkelammert parte de considerar la proyección de utopías como una dimensión inevitable del pensamiento, que permite pensar lo imposible deseado y despejar, a partir de ello, el espacio de realización de lo posible. Por tanto no es, ella misma, anti-utópica; lo que le importa iluminar es la falacia de la ilusión trascendental de que es presa la razón utópica cuando proyecta conceptos abstractos y los concibe como una realidad alcanzable. Cuando opera de este modo la razón utópica, la "totalidad" a la que se aspira es pensada como presente, en el sentido de alcanzable mediante una operación de acercamiento paulatino. Desde la mirada trascendental moderna todo lo que estorba la concreción de la perfecta idealización es percibido como factor distorsionante que debe ser suprimido, como "ruido" que empaña la transparencia de la plenitud posible. El resultado actual de ese procedimiento de aproximación asintótica a la utopía del mercado-total es que "el conjunto de las condiciones de posibilidad de la vida humana aparece como una distorsión del mercado. Las mismas exigencias del circuito natural de la vida humana –el metabolismo entre el ser humano como ser natural y de la naturaleza circundante en la cual esta vida humana se desarrolla− son consideradas distorsiones del mercado [...]. Los propios derechos humanos son distorsiones del mercado desde el punto de vista de la lógica del mercado"[7].

La única forma de frenar este espiral de irracionalidad que nos lleva al suicidio colectivo es pensar la "totalidad" de otro modo: no como una presencia disponible, sino como "ausencia", esto es, indicio de la paradójica condición de un ser que aspira a la infinitud y a la transparencia, y tiene que realizarse en el marco de la finitud y la opacidad.

En las utopías respira un anhelo de totalidad, que es legítimo en la medida en que solo la proyección de un ideal regulativo "imposible" permite dimensionar lo posible-real y juzgarlo a partir de la falta que impide una realización más plena. La dificultad reside en la conceptuación misma de la "totalidad", que

5 El autor cita a Marx, cuando sostiene: "Por tanto la producción capitalista solo sabe desarrollar la técnica y la combinación del proceso social de producción socavando al mismo tiempo las dos fuentes originales de toda riqueza: la tierra y el trabajador"; MARX, K (1966). *El capital*. FCE, México, pp. 423-424; HINKELAMMERT, F (2007). *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad. Materiales para la discusión*. Arlekin, San José, Costa Rica, p. 46.

6 HINKELAMMERT, F (2001). *El nihilismo al desnudo. Los tiempos de la globalización*. Lom Ediciones, Santiago, pp.151-183; FERNÁNDEZ NADAL, E. & SILNIK, G (2012). *Teología Profana y pensamiento crítico. Conversaciones con Franz Hinkelammert*. CLACSO y Ciccus, Buenos Aires, pp. 157-159.

7 HINKELAMMERT, F (1995). *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*. DEI. San José, Costa Rica, pp. 278-279.

determina el modo de aproximación a la utopía: por una parte, podemos concebirla como un horizonte siempre "ausente" que nos exige una aproximación práctica sujeta a permanente reformulación; por otra, podemos pensarla como una fórmula de perfección que está al alcance de la mano, de la que sólo hay que apropiarse para hacerla "presente".

En este sentido, las utopías funcionan como detonadores de una dialéctica "totalidad-totalización". La totalidad proyectada surge siempre como respuesta e interpelación ante la totalización del sistema, que se reivindica a sí mismo como clausura de todo horizonte que pretenda trascenderlo. Ahora bien, en el primer caso, frente al sistema y a sus pretensiones de autosuficiencia, la totalidad se muestra como no lograda, como "ausencia-presente", como horizonte inalcanzable, ubicado en un lugar más allá de lo presente-dado, que se aleja conforme nos acercamos y, desde su infinitud, tensa el deseo y hace de su objeto un fin incompatible con lo posible logrado.

En el segundo caso, cuando la totalidad es concebida como disponible a la mano, el horizonte de posibilidad abierto por la orientación utópica resulta inmediatamente obturado. El resultado es la sacralización del *statu quo*, que, desde esa perspectiva, deviene o bien la meta ya alcanzada o bien una etapa en un camino que conduce, por aproximación asintótica, a una plenitud real. La utopía, en este caso, se vuelve funcional a la sociedad real, ya no la interpela, no devela la ausencia que gime en su seno; pierde por tanto, toda capacidad crítica.

Sólo si la utopía se piensa como idea de una "totalidad" que falta, se convierte en un instrumento que permite reclamar la plenitud humana negada en la totalización real. En tal sentido, no se convierte a la ausencia de esa plenitud deseada en la meta futura de una aproximación asintótica, en un programa que se aspira a realizar o en una cosa que se quiere alcanzar –según el modelo medio-fin que constituye la modernidad como tal−, sino como "ausencia trascendental" que interpela y juzga.

La concepción de la totalidad como "ausencia-presente" en sus efectos no intencionales exige la reformulación del concepto de *praxis* en el sentido de una intervención siempre renaciente frente a la permanente tendencia a la sacralización de lo vigente; tal concepción de la *praxis* permite pensar el cambio como un perenne ejercicio de transformación que recomienza en cada presente, a sabiendas de que la ausencia no puede abolirse y de que no hay otro camino que el que "se hace al andar".

4. SUJETO Y BIEN COMÚN

También el modo en que el sujeto surge en el proceso histórico es interpretado por Hinkelammert como ausencia presente, más precisamente como "ausencia que grita" y que está presente solo como ausencia. No es una presencia positiva; podría decirse que es un *no ser* que se revela como necesidad y también como potencialidad humana. El sujeto es "ausencia-presente", porque la condición humana es una infinitud que no tiene más remedio que realizarse en los límites de la finitud. En ese marco, el sujeto viviente es, como la utopía, una totalidad no lograda, que "grita" ante la destrucción de la unidad humanidad-naturaleza, y nos recuerda que la maximización de la lógica del cálculo destruye las bases de sustentación de la propia vida. El sujeto es, por tanto, una ausencia-presente, una totalidad que denuncia la privación de sus potencialidades y se convierte en expresión de un reclamo por la plenitud humana y por la libertad y la dignidad negadas en la totalización real.

La formulación positiva de ese reclamo es el bien común. Por tal Hinkelammert entiende una propuesta o alternativa que surge históricamente a partir de la autodestructividad del sistema y que formula positivamente todo lo que está implícito en la solicitud del sujeto presente-ausente que grita. El significado del bien común se despeja ante la necesidad de enfrentar las crisis globales, que ponen

en evidencia la necesidad de asumir la responsabilidad frente a los efectos indirectos de la acción y de reformular la estrategia de acumulación actual –la globalización− como condición de posibilidad de la propia subsistencia de la sociedad. Por tanto, la ética del bien común se distingue por esa dimensión de responsabilidad de la acción.

En definitiva, la manifestación histórica del sujeto como ser viviente −corporal, unido a la naturaleza y necesitado de los otros y de la sociedad− y la formulación de su reclamo como bien común supone un desarrollo dialéctico abierto. El sujeto es una ausencia que nunca puede abolirse, pues si la falta se suturara eventualmente, aparecería de nuevo bajo otra manifestación histórica. Y lo mismo ocurre con el bien común: nunca puede alcanzarse de modo pleno, porque no consiste en la proyección de una meta futura a la que nos acercamos asintóticamente, ni en un programa que se aspira a realizar –según el modelo medio-fin que constituye la modernidad como tal−, sino en una "ausencia trascendental", que no corresponde a ningún objeto de experiencia posible, pero que conforma un horizonte desde el cual se interpela y se juzga cualquier totalización en curso.

Desde el punto de vista práctico, la crítica de la razón utópica de Franz Hinkelammert se traduce en una propuesta ética y política. El sujeto enfrenta al sistema que lo aplasta y formula su grito positivamente como bien común. En nombre del bien común se exige entonces la transformación del sistema, en un sentido de mayor libertad y justicia. Sin embargo, aunque posea un significado de emancipación en relación con una situación precedente, todo sistema supone encerrar la infinitud humana en el marco de una finitud; esta se materializa a través de la puesta en marcha de determinadas instituciones, que, como ya señalamos, terminarán por hacerse independientes de sus creadores y por desarrollar frente a ellos su inevitable inercia destructiva. Por tanto, es necesario reconocer, en el punto de partida, que una vez producida la transformación del sistema en nombre del bien común, las propuestas formuladas para corregir sus efectos destructivos pueden volcarse nuevamente, una vez integradas en el sistema, contra el ser humano. La exigencia del bien común cambiará entonces.

Por tanto, la solicitud del bien común, realizada por el sujeto humano viviente, es de índole utópica y, como utopía sometida a la crítica de la razón utópica, nunca será presencia positiva, siempre será ausencia.

5. CONCLUSIÓN

Hinkelammert plantea, en definitiva, la necesidad de someter a una profunda crítica todas las utopías de la modernidad y de redefinir un proyecto emancipador que no evada el reconocimiento de los límites de opacidad y finitud que son intrínsecos a la condición humana.

En el marco de las tendencias en curso, destructivas de la naturaleza y deshumanizantes en un grado insospechado hasta hace unas décadas, no hay motivos para ser optimistas respecto del futuro de la especie y del planeta. Sin embargo es necesario resaltar la importancia de la dimensión utópica. Hoy más que nunca es necesario pensar las posibilidades de la realidad a partir de un ideal imposible que abra una brecha hacia las transformaciones posibles. Pero es igualmente necesario reconocer el carácter trascendental y no empírico de ese ideal regulativo.

La intervención de la crítica, en este contexto, significa desacralizar el sistema e historizarlo, mostrar su génesis y su despliegue histórico para poder pensarlo como producto de la *praxis* humana y, por tanto, no ajeno a su posible transformación. Significa también volcar una luz sobre los efectos de la lógica capitalista, que destruye las fuentes de la riqueza, subordina la humanidad del productor a los imperativos instrumentales de la reproducción del sistema y reduce la naturaleza a producto de consumo y objeto de explotación. La crítica devela, en tal sentido, la herida mortal producida sobre el cuerpo del

"circuito natural de la vida humana", como consecuencia de la cual se ha establecido una contradicción agónica entre el producto de la actividad práctica (el trabajo objetivado o muerto) y las fuentes de la riqueza (el trabajo vivo y el metabolismo ser humano-naturaleza como condición de posibilidad de la vida misma).

Someter a crítica la totalización del sistema y su proyección sacralizadora como "totalidad-presente", significa alumbrar la condición humana como infinitud que se desarrolla en el marco de la finitud. El reconocimiento de esa *conditio humana* y la comprensión del papel orientador de lo imposible como condición de posibilidad de lo posible −esto es, el carácter trascendental (y no empírico) de las utopías− conducen a priorizar *lo que no es* sobre *lo que es,* a entender *lo que no es* como condición de posibilidad de *lo que es*.

La utopía no es presencia positiva, es ausencia; no es meta empírica, es horizonte trascendental. Es idea reguladora que orienta el camino de la afirmación de la libertad. Como su contracara, el sujeto no contiene valores determinados previamente, valores esenciales. Por el contrario, él es el criterio de todos los valores.

UNIVERSIDAD DEL ZULIA

Utopía y Praxis Latinoamericana

AÑO 21, Nº 75

Esta revista fue editada en formato digital y publicada en diciembre de 2016, por el ***Fondo Editorial Serbiluz, Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela***

www.luz.edu.ve
www.serbi.luz.edu.ve
produccioncientifica.luz.edu.ve

Utopía y Praxis Latinoamericana

Dep. legal: ppi 201502ZU4650

Esta publicación científica en formato digital es continuidad de la revista impresa
ISSN 1315-5216
Depósito legal pp 199602ZU720

Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social

Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela
Facultad de Ciencias Económicas y Sociales
Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA)

AÑO 21, Nº75
Octubre-Diciembre
2 0 1 6

UNIVERSIDAD DEL ZULIA
Serbiluz
Sistema de Servicios Bibliotecarios y de Información
Biblioteca Digital
Repositorio Académico

ARTÍCULOS

UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 21, Nº. 75 (OCTUBRE-DICIEMBRE), 2016, PP. 83-92
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.

Antígona, enamorada de lo imposible[1]

Antigone, in Love with the Impossible

Carlos MOLINA VELÁSQUEZ

Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas", El Salvador.

Resumen

Este texto se centra en el "sacrificio" de Antígona por amor a su hermano Polinices y su oposición a la ley de Creonte: una mujer joven ejecutada por un "anciano" representante del orden. La historia de Antígona, que ha sobrevivido en las diversas "versiones del relato", nos exige realizar una valoración crítica del "acto ético" que realiza para honrar la ley divina, rebelándose en contra de la lógica sacrificial del poder y la racionalidad instrumental —como puede verse en el enfrentamiento con su hermana Ismene— y abriendo la puerta a "la utopía".

Palabras clave: Ley divina; rebeldía; sacrificio; utopía.

Abstract

This paper focuses on the "sacrifice" of Antigone for love to her brother Polynices and her opposition to the law of Creon: a young woman "executed" by an "old man" who represents the social order. The story of Antigone, wich has survived in several "versions of the tale", require us to do a critic assessment about the "ethic act" that she does to honor the divine law, rebelling against the sacrificial logic of power and the instrumental rationality —as can be observed in the confrontation with her sister Ismene— and opening the door to "the utopia".

Key words: Divine law; rebelliousness; sacrifice, utopia.

1 Elaboré este artículo tomando elementos de una investigación más extensa que será publicada próximamente como parte de mi libro *Cuerpo, ley y sacrificialidad. La antropología crítica de Franz J. Hinkelammert*.

Recibido: 15-05-2016 ● Aceptado: 18-08-2016

1.*EL SACRIFICIO DE ANTÍGONA*

Antes de la pieza homónima de Sófocles, la tragedia de Antígona había hecho su aparición en otras obras de Esquilo y Eurípides. El siguiente fragmento de este último es notable, porque muestra claramente el carácter de la afrenta que la joven tiene que soportar y el sacrificio que estará dispuesta a cumplir:

> *"ANTÍGONA. — […] (A Creonte) Ahora, en cambio, a ti te pregunto, a mi recién proclamado rey. ¿Por qué sometes a mi padre al ultraje de desterrarlo lejos del país? ¿Por qué proclamas una ley contra un desdichado cadáver [el de Polinices]? […]*
> *CREONTE. — ¿Y qué? ¿No se ajusta a derecho que este sea entregado a los perros?*
> *ANTÍGONA. —No, porque le estáis exigiendo una pena que no es legal […]*
> ¿Qué delito ha cometido, si venía a recuperar su parte del país? […]
> *CREONTE. —La divinidad lo ha decretado, muchacha, aunque tú no lo quieras.*
> *ANTÍGONA. —También esto está decretado: no someter a ultrajes a los cadáveres" (EURÍPIDES, Las fenicias 1643-1665, pp. 516-517)[2].*

Dos elementos quiero destacar. En primer lugar, Antígona se rebela contra las leyes del tirano que se dirigen *en contra de su linaje* —el destierro de su padre y la profanación del cadáver de su hermano—. Hay un nexo inquebrantable entre su fuerza arrolladora y el hecho de que salga en defensa de su familia. No puede ser de otra manera. Pero esto también está relacionado con un segundo aspecto esencial: la joven se ampara en las leyes de los dioses antiguos, leyes *anteriores y más fundamentales* que las aludidas por Creonte. Los decretos de sus "dioses de la ciudad" pasan por alto el carácter sagrado de los lazos familiares y las obligaciones que nos imponen, pero esto parece no importarle en absoluto al rey tebano. Sus razones son "políticas", en el sentido en que son *razón de Estado*:

> *"CREONTE. — […] También a todo aquel que considera a un amigo más importante que a la propia patria, a ese no lo tengo en cuenta en parte alguna" (SÓFOCLES, Antígona 180-182, p. 531).*

En realidad, lo que está mal en Creonte no es que defienda *las leyes de la polis*, sino que sea incapaz de ver que a estas leyes *les anteceden otras* y que irrespetar estas últimas conlleva una terrible maldición. Creonte no sabe realmente lo que tiene entre manos: las implicaciones de sus medidas contra el linaje de Edipo no solo sepultan las esperanzas de la familia de este; tampoco son acciones que simplemente tienen como resultado impedir que le arrebaten su trono. El usurpador insiste en unas decisiones que terminan por socavar profundamente el orden mismo del mundo. Y como ha señalado George Steiner, esas decisiones no surgen meramente del odio a sus enemigos o de algún ciego afán por perpetuarse en el poder, sino como consecuencia de leyes *políticamente razonables*, que tienen una "sobrecogedora actualidad":

> *"Creonte no ha cometido un crimen local, limitado, por salvaje que ese crimen sea. Ha invertido, de una manera que no parece posible para un hombre mortal, la cosmología de la vida y de la muerte. Ha convertido la vida en muerte en vida y la muerte en una perdurabilidad orgánica impura. Antígona ha de 'vivir muerta' bajo la tierra; Polinices ha de estar 'muerto vivo' arriba. La rueda del ser ha completado obscenamente todo el círculo […] Estar vivo es ver el sol y ser visto por el sol; los dioses de los muertos carecen de luz. Y Creonte ha violado esta ecuación […]*

2 ESQUILO, SÓFOCLES, EURÍPIDES (2004). *Obras completas,* Cátedra, Madrid. En adelante, las páginas de todas las referencias entre paréntesis, correspondientes a la obra de Esquilo, Sófocles y Eurípides, remiten a esta edición. En las citas de esta fuente y las demás, lo que aparece entre corchetes lo he añadido yo. En esta cita en particular, las cursivas son mías.

Creo que ningún poeta o pensador ha logrado una expresión más grande, más comprensiva del 'crimen contra la vida'[3]. Nadie encontró una imagen más perfecta del continuo que va del mal individual al mal cósmico […]

La visión de Tiresias (de Sófocles) de la inversión del mundo de los vivos y del mundo de los muertos ha cobrado hoy para nosotros una sobrecogedora actualidad. Se trata de la clara descripción de un planeta en el que las matanzas o las guerras nucleares dejan innumerables cadáveres insepultos y en cuyos refugios subterráneos, cavernas o catacumbas, los vivos aguardan en las tinieblas su fin […] perspectivas de la muerte en vida y de la vida en la muerte que ahora se abren ante la humanidad. Y son esas perspectivas mismas, el asesinato de la vida por obra de medidas políticas de los vivos, medidas que, como las de Creonte, tienen indudablemente pretensiones de dignidad y racionalidad, las que enuncia Tiresias. Lo que dice el adivino conviene tanto a nuestra condición que niega toda distancia entre nosotros y el texto griego. La plena significación de los actos (errores) de Creonte se nos impone como a ningún otro espectador o lector anterior a nuestros actuales peligros. No es 'la luz' lo que (para invertir una imagen contenida en las imitaciones de la Ilíada de Christopher Logue) 'nos grita a través de tres mil años', es la oscuridad'"[4].

2.HEROÍNA CÓSMICA Y HERMANA CARNAL

Dado que Creonte invierte el orden natural —y divino— del mundo, al provocar ese intercambio horroroso entre el mundo de los vivos y de los muertos, su antagonista, Antígona, es mucho más que la vengadora de su hermano o de su linaje, es una *heroína cósmica*, su gesto puede verse como el acto sacrificial que puede "restaurar el misterio de simetría en el ser mortal"[5]. Antígona procede primero con la palabra y la acción rebelde —sus discusiones con Creonte, la desobediencia de sus leyes—, y su fracaso la empuja al sacrificio que asume con heroísmo. Su muerte es, en realidad, un gesto "radicalmente conservador", un sacrificio *en aras de la restitución del orden*, aun si pone en peligro el gobierno que ejerce Creonte sobre Tebas.

Pero este heroísmo de Antígona busca restituir el orden del mundo de un modo muy específico: *honrando sus deberes con su hermano*, con su sangre. Efectivamente, la joven tiene claro el carácter **único** de su gesto, tanto porque es algo que *solo ella* puede hacer, como en cuanto solo lo puede hacer *por él*. Para Antígona, *el valor de su sacrificio* viene dado por el estatus de hermano que hace única a esa persona y este no es transferible a cualquier otro ser humano. No hay que equivocarse en esto: Polinices no es de ninguna manera un "hermano metafórico", sino *hermano carnal*:

"ANTÍGONA. — […] Polinices, por recubrir tu cadáver, mira lo que consigo. Y sin embargo, a juicio de los inteligentes, no hice otra cosa que tributarte las honras debidas. Pues ni aunque se hubiera tratado de unos hijos nacidos de mí, ni de un marido, que, muertos, se estuvieran descomponiendo, jamás habría arrostrado esta prueba llevando la contra a mis conciudadanos. Pues bien, ¿en gracia a qué ley me expreso así? Simplemente porque marido, muerto uno, otro habría, y un hijo de otro hombre si hubiera perdido al primero. Pero, ocultos en el Hades madre y padre, no hay hermano alguno que pueda retornar jamás" (SÓFOCLES, Antígona 902-912, p. 552)[6].

3 Con la expresión "poeta o pensador", el autor se refiere a Sófocles.

4 STEINER, G (2000). *Antígonas. La travesía de un mito universal por la historia de Occidente,* Barcelona, Gedisa, pp. 339-340. Excepto en "Ilíada", las cursivas son mías.

5 *Ibíd.,* p. 159.

6 Cursivas mías.

No se trataba de uno cualquiera, sino de su propio hermano. Antígona quiere dejar claro el valor que tiene su hermano para ella, pero no como un capricho, sino porque así lo manda *una ley*. Esta expresa la *más patente fatalidad* en que consiste la muerte del hermano, sangre de su sangre *insustituible*. Ir en contra de esa ley solo puede acarrear muchas más desgracias, como pronto se dará cuenta el mismo Creonte:

> *"TIRESIAS [a Creonte]. — […] Y esto es una enfermedad que padece la ciudad por tu particular manera de interpretar las cosas, pues los altares y lares permanecen repletos con todas sus ofrendas por culpa de haber devorado aves y perros al desdichado hijo de Edipo que cayó en combate" (SÓFOCLES, Antígona 1015-1020, p. 555)*[7].

La tensión entre, por un lado, la ley de los dioses que manda honrar *los cadáveres* y, por el otro, *el linaje* al que pertenece el muerto, es evidente en las palabras de Tiresias, el adivino ciego (¡y vidente!). Pero este no busca trazar simplemente "una línea entre la realeza y la plebe", sino recordarle a Creonte que **él también tiene un hijo**, Hemón, el cual luego llegaría a ser el instrumento de la retribución por sus crímenes contra los *dioses infernales*:

> *"TIRESIAS. —En fin, tienes que saber, pero que muy bien, que ya no pasarás muchas revoluciones consecutivas del sol sin que dentro de este breve plazo de tiempo no hayas permutado tú mismo a uno, fruto de tus propias entrañas, ya cadáver, en compensación de otros cadáveres, por cuanto, por un lado, has arrojado abajo a una persona propiedad de los dioses de arriba y has enterrado su vida indignamente dentro de un sepulcro, y, por otro, mantienes aquí, por el contrario, un cadáver propiedad de los dioses de abajo, expoliado en sus derechos, exento de honras fúnebres, execrado. Dioses infernales*[8] *sobre los que ni tú ni los dioses de arriba tenéis competencia y, sin embargo, sufren por ti este acto de fuerza" (SÓFOCLES, Antígona 1064-1074, p. 556)*[9].

3.LA LEY Y LA SANGRE

La lucha entre los dioses de arriba —los que honra Creonte— y los de abajo —los que guían la lengua y la mano de Antígona— sería incomprensible sin la inclusión de la tensión entre las leyes de la razón de Estado y las leyes de la sangre. Estas palabras de Tiresias no dejan ninguna duda del papel que juega la divinidad en todo esto, pero también vuelven una vez más sobre los lazos de sangre que son la fuente del heroísmo de Antígona y el instrumento para la retribución de Creonte. Ir contra las leyes que protegen los lazos familiares no es solo optar por unos dioses en lugar de otros, sino *atentar contra las bases mismas de la realidad*. Quien insista en hacerlo de todas maneras, solo podrá acarrear la desgracia sobre sí mismo y quienes le rodean. Antígona es, entonces, la figura de la ley divina que se constituye como *criterio* para la evaluación de las leyes humanas —aun si se pretenden amparar en alguna *otra* divinidad—. Hasta qué punto todo esto supuso un claro *planteamiento político* lo demuestra la enorme popularidad y el éxito que obtuvo Sófocles, gracias a esta tragedia: "Según un texto antiguo, los atenienses eligieron a Sófocles general de la flota que sofocó la revuelta de la isla aliada de Samos por el prestigio conseguido gracias a *Antígona*"[10].

7 Cursivas mías.

8 Son los dioses *ctónicos* o *telúricos.* Entre estas divinidades son fundamentales las *Erinias,* conocidas también como *Euménides* o *Furias.*

9 Cursivas mías.

10 ESQUILO, SÓFOCLES, EURÍPIDES (2004). *Op. cit.*, p. 523.

No menos ilustrativo es el hecho de que —en otra versión del mito, y en un momento de la trama anterior a la confrontación con Antígona— Creonte sea presentado como alguien reducido a una triste y derrotada figura, sufriendo por la muerte de su hijo Meneceo y dispuesto a honrar su cadáver, tal como mandan *los dioses subterráneos* que más adelante despreciará y a los que dará la espalda. Él no llegará fácil ni felizmente a esa posición, ha sufrido mucho *en su propia carne y sangre*:

> *"CREONTE. — […] He venido aquí, con todo lo viejo que soy, a buscar a mi anciana hermana, a Yocasta, para que lave y amortaje a mi hijo [Meneceo], que ya no vive, pues es preciso que quien no ha muerto dé culto al dios subterráneo rindiendo los debidos honores a los muertos" (EURÍPIDES, Las fenicias 1318-1322, p. 508).*

En realidad, *lo trágico* no es solamente que Creonte pierda su linaje —recordemos que su hijo Hemón también perderá la vida— o su enfrentamiento con Antígona movido por las fuerzas divinas que actuaban a través de él. Sin duda es algo importante, pero es preciso reconocer también la *parcial legitimidad* de la posición que Creonte defiende y le lleva a perderlo todo. La *lucha de los dioses* toma posesión de su vida y su integridad moral como si de un campo de batalla se tratase, *y ese es el sentido de la tragedia*: tanto él como Antígona defienden posiciones morales fundamentales para el orden social que habitan y aman, y ambos caen víctimas de su fidelidad a la respectiva ley que quieren cumplir.

Esto no niega que, en cierto modo, quien "vence", moralmente hablando, sea Antígona, ya que ella se rebela *específicamente* contra el carácter necesario de la ley que acompaña el sacrificio exigido por el tirano; Antígona lo interpela desde un marco legal distinto, pero que asume subjetivamente. Sin embargo, no duda del beneficio que obtendría el orden social si las leyes divinas fueran respetadas por encima de cualquier legalismo estatal o cálculo instrumental. Amparándose en el imperativo moral que manda honrar a los muertos —especialmente a los familiares—, la hija de Edipo se atreve a ir en contra del mecanismo legal que amenaza con aplastarla. Y aunque muere a causa de ello, ha elegido el camino correcto:

> *"TESEO [al Heraldo]. — […] Estoy reclamando como un acto de justicia, sin causar daño a tu ciudad ni traer luchas homicidas, enterrar los cadáveres de los muertos[11], para preservar de este modo las leyes de todos los griegos" (EURÍPIDES, Las suplicantes 525-527, p. 584)[12].*

4.LA HUMANIDAD AUSENTE

De diversas maneras vemos cómo se reafirma una y otra vez la superioridad moral de las leyes de los dioses subterráneos, aun cuando se trata de divinidades que rara vez dejan claro lo que pretenden. Que Antígona sea la heroína del mito no significa que no encarnara también un conjunto de elementos duramente censurables o impopulares entre los atenienses y los griegos en general —y en nuestras sociedades contemporáneas, sin duda—. Incluso esto podría entrar en conflicto con ciertos rasgos de las divinidades subterráneas, amén de su proverbial volubilidad: hoy te mandan hacer una cosa y luego te ordenan lo contrario o te impiden alcanzar los medios para obedecerlas. Sin embargo, es innegable la profunda atracción que ha ejercido el heroísmo de la joven a lo largo del tiempo.

Por otra parte, hay que estar en guardia frente a las interpretaciones del mito que tienden a extrapolar indebidamente nuestras modernas convicciones o aspiraciones al escenario planteado por Sófocles. Uno de estos abusos hermenéuticos es la tendencia a interpretar *Antígona* como la aparición

11 Se refiere a los cadáveres de los siete caudillos que pelearon contra Tebas.

12 Cursivas mías.

de una conciencia de "humanidad transcultural" o la asunción de nuestra noción estándar de derechos humanos, algo que no solo refleja una lectura apresurada de los textos y la casi nula importancia que se le da al contexto de la Atenas del siglo V a. C., sino que también *revela* un intento desesperado por encontrar "respuesta" en unos "griegos" apresuradamente modernizados (y occidentalizados), cuando quizás deberíamos ver en otra dirección:

> *"[Hay un] sesgo que marcó una de las lecturas más difundidas de esta tragedia[13], aquella que instala el conflicto entre los derechos individuales y la ley de la ciudad. Es de destacar que en algunos casos esta lógica se fue acomodando a una equiparación que asimila lo privado a lo individual y lo público a lo social.*
>
> *La marca que se detecta en esta interpretación se corresponde con la subjetividad moderna que circunscribe la argumentación del conflicto a la tensión generada por Antígona defendiendo el derecho a la tumba de su hermano Polinices. La clave está, entonces, en la argumentación, ya que si no se le da el alcance que la misma trama argumental contiene, el caso queda reducido a dos bienes enfrentados: el orden de la ciudad, planteado como público y el derecho 'individual' y privado de la tumba. Sin embargo, desde la perspectiva ética que intentamos introducir, la fundamentación de la defensa que realiza Antígona descansa en el valor que adquiere el ritual funerario respecto de la condición misma de humanidad, algo que trasciende lo individual y que lejos de ser privado, se sostiene en la cultura como orden público, aquello que solo puede inscribir el duelo personal en la medida que tiene una representación en el campo cultural. Cuando Antígona proclama como sustento de su acto 'la ley de los dioses' que anteceden a cualquier ley de la ciudad, no se refiere a valores religiosos, sino a lo que otorga condición de humanidad, el carácter simbólico de la especie, expresado en los rituales funerarios, verificable en todas las culturas"[14].*

Podrá ser legítimo tomar distancia con respecto a esa cisura entre privado y público a que alude la autora, pero eso no autoriza a poner a Antígona como una defensora de "la condición misma de humanidad". Si nos atenemos a lo planteando hasta ahora, *no se pueden sacar esas conclusiones*. No hay problema en admitir que el relato pueda servir para reafirmar que diversas culturas poseen ritos funerarios y les conceden un lugar preeminente, moral y políticamente hablando. Pero es inaceptable que dicha "constatación transcultural" sea trasladada a la boca de la joven tebana como "lo que otorga condición de humanidad, el carácter simbólico de la especie". De ninguna manera hay en Antígona una toma de postura sobre la "condición de la humanidad" o nada parecido; *solo Polinices* es el muerto que tiene "derecho a la tumba":

> *"ANTÍGONA. —Es que quien murió no es un simple esclavo, sino un hermano" (SÓFOCLES, Antígona 517, p. 540)[15].*

En este verso, Antígona reafirma que lo que hace por un hermano —también por Eteocles, como puede verse antes y después del verso citado[16]— *no sería una obligación* si se tratara de una persona de distinto *estatus* —pienso que podemos dejar bastante abierto el rango de significados para dicho "estatus diferente": no-familiar, no-libre, no-griego y así sucesivamente—. No hay reivindicación de la humanidad o algún otro concepto que apunte a ninguna clase de universalismo moral. Por el contrario, nos encontramos con la sangre, una vez más:

13 La autora se refiere a la lectura que realizó Hegel de *Antígona*.

14 MONTESANO, H (2007). "Propuestas para una nueva conceptualización de la subjetividad", In: DOBLES OROPEZA, I; BALTODANO ARRÓLIGA, S & LEANDRO ZÚÑIGA, V (2007). *Psicología de la liberación en el contexto de la globalización neoliberal. Acciones, reflexiones y desafíos,* San José, Editorial UCR, pp. 158-159. Cursivas mías.

15 Cursivas mías.

16 *Cfr.* SÓFOCLES: *Antígona* 510-525, in: ESQUILO, SÓFOCLES, EURÍPIDES (2004). *Op. cit.,* pp. 540-541.

"ANTÍGONA. —Pues yo, a los gobernantes de esta tierra, les digo que si nadie va a ayudarme a enterrar a mi hermano, yo en persona pienso enterrarlo y me hago responsable por el entierro de un hermano, sin rubor alguno por no someterme a lo que ordena la ciudad. Terrible es la entraña común de que nacimos —la de mi pobre madre— y la del padre. De todo corazón, pues, alma mía, participa en el mal de quien no tiene voluntad, viviendo para un muerto" (ESQUILO, Los siete contra Tebas 1027-1035, p. 466)[17].

Antígona sellará su destino responsabilizándose del entierro de *su hermano*, no de cualquier persona. *Su deuda* es con un *familiar.* Y eso no elimina de ninguna manera el significado divino o sagrado que tiene su gesto. Por eso el crimen de Creonte —que ejecuta *cumpliendo las leyes* de la ciudad— produce (el) *caos*, mientras que la restitución que pretende realizar Antígona —cumpliendo a su vez la ley divina y muriendo por ello— busca generar (el) *cosmos.* El "fracaso" de Antígona se expresa no solo en que pierde su vida, sino, fundamentalmente, en que su "muerte" asume la forma de quien "vive para un muerto", como señala ella misma en esta cita de Esquilo.

5. AMÉCANOS: *"TÚ ESTÁS ENAMORADA DE LO IMPOSIBLE"*

Al contrario de su amorosa devoción por sus hermanos, la relación de Antígona con su hermana está marcada por la confrontación. Pero esta no consiste únicamente en una diferencia de opiniones sobre lo que *se debe* hacer, sino en una discusión acerca de *los límites de lo posible*. Antígona piensa que puede enfrentar al tirano y cumplir con la obligación debida a Polinices, cumpliendo a su vez con la ley sagrada y complaciendo a los dioses. Por el contrario, Ismene *analiza las posibilidades* y lucha para convencerla de que no tiene ninguna oportunidad. Antígona no niega esto, pero tampoco renuncia, asumiendo un riesgo que, bien lo sabe, le costará la vida:

"ISMENE. — ¡Ay de mí! ¡Qué osada eres! ¡Qué miedo tengo por ti!
ANTÍGONA. —No temas por mí. Lo que tienes que hacer es enderezar ese tu proceder.
ISMENE. —Si lo tienes decidido, por lo menos no pregones a nadie el asunto, sino mantenlo oculto, que exactamente igual haré yo.
ANTÍGONA. — ¡Ay de mí! Propálalo a todos los vientos. Me resultarás todavía mucho más odiosa si te lo callas y no lo comunicas a todo el mundo.
ISMENE. —Conservas un corazón ardiente en situaciones heladoras.
ANTÍGONA. —Sin embargo, con ello sé que complazco a quienes más me conviene complacer.
ISMENE. — ¡Siempre que seas capaz de ello! Pero la verdad es que ansías imposibles.
ANTÍGONA. —En ese caso, cuando ya no pueda más, me tomaré un respiro.
ISMENE. —Pero es que, ya por principio, no procede perseguir lo imposible.
ANTÍGONA. —Si vas a razonar así, yo te odiaré, y odiada por el muerto [Polinices] serás, y con justicia. En fin, deja que yo y este mi desatino corramos ese riesgo, pues no correré ninguno tan grave hasta el punto de morir sin honor.
ISMENE. —Si es tu gusto, vete, pero tienes que saber que si vas eres una imprudente, aunque te ganarás, y con toda razón, el aprecio de aquellos a los que tú aprecias" (SÓFOCLES, Antígona 82-99, pp. 528-529)[18].

Ismene es la mujer que invoca a la razón; es "la sensatez y madurez" reunidas en una sola persona. No debería extrañarnos que se preocupe por lo que pueda sucederle a su hermana, ya que la empresa que esta se propone no es cosa fácil. Sin embargo, notamos en algunas de sus expresiones

17 Cursivas mías.

18 Cursivas mías.

una persistente reticencia a asumir riesgos por nadie más que ella misma y un marcado interés por conservarse a salvo e incólume. Su preocupación por Antígona no impide que vea a esta como quien se encuentra *al otro lado de un muro*, en el bando de los que, atendiendo a su consciencia, *no miden* las consecuencias de lo que se proponen, convirtiéndose entonces en un peligro para la sociedad. Si hemos de buscar un *conservadurismo* disfrazado de "apoliticidad militante", lo encontraremos en Ismene.

Por su parte, la rebeldía de Antígona es inseparable de su compromiso con romper los límites de lo posible y apostar por sus principios, asumiendo heroicamente lo que pueda sobrevenirle. Antígona es totalmente consciente de lo que le espera, pero aun así lo asume. La joven es, sin duda, prefiguración de muchos jóvenes modernos que enfrentan al poder de manera decidida, venciendo sus temores y proclamando que otros mundos son posibles. Estos *rasgos utópicos* son indispensables para enfrentar las limitaciones de una racionalidad que todo lo somete a cálculos. No se trata de creer simplemente que *todo es posible*, sino de tomar consciencia de que lo imposible *debe ser incluido* en el pensamiento, planeación y realización de nuevas formas de vivir. Esto es así incluso para el pensamiento que *declara la anulación y criminalización de la utopía*; él mismo necesita de la imaginación de mundos "no posibles", para crear sus modelos y propuestas sociales. Incluso el pensamiento del poder debe "prometer un futuro", augurar cambios y pronosticar "lo nuevo" [19]. Precisamente, para ver más clara la diferencia entre la utopía de liberación de las juventudes rebeldes y estas "anti-utopías" del sistema, pueden ser iluminadores los análisis de las diferencias entre Antígona e Ismene que realiza George Steiner:

> *"La réplica de Ismene contenida en el verso 90 es célebre: 'Tú estás enamorada de lo imposible, vas tras lo imposible' […] Lo 'mecánico' significa aquello que pertenece apropiadamente a la esfera del mundo productivo. Ἀμήχανος expresa ideas de irrealidad, de falta de dominio y orden, de desorden anárquico […] En el plano de la realidad, el designio de Antígona de dar sepultura a Polinices, por sí sola si es necesario, es una imposibilidad práctica. Además, en un plano fundamental aquello que ya no es posible pero que sin embargo Antígona exige sin reservas es la fusión, la unión inconsútil de individuos —Antígona e Ismene; Antígona, Ismene y Polinices— en una unidad orgánica. Una realidad 'mecánica' es una realidad de voliciones individuales y de percepciones individuales cartesianas. Dos versos después, Ismene repite su acusación: Antígona 'corre tras imposibilidades'"*[20].

Steiner da en el clavo al destacar la frase de Ismene que enlaza su *postura política* —negarse a participar en el desafío a Creonte es un acto de apoyo a este— a la racionalidad instrumental y al cálculo que se realiza atendiendo únicamente a "lo posible". Eso que defiende Ismene, la ley y el poder de Creonte —que nosotros bien podríamos identificar con el capitalismo y el sistema político-jurídico que aplasta a las personas—, se encuentra amenazado por *lo que no puede ser sometido al cálculo*, lo imposible: *amécanos.* El peculiar "posibilismo" que caracteriza a la joven tiene su origen en el sometimiento a Creonte, que la anula como sujeto y la pone ante nuestros ojos como mero individuo que *toma su realidad —su racionalidad— de la maquinaria del poder*. Por el contrario, Antígona opone a *lo mecánico* su anhelo de unidad con su sangre, su idea de *organismo o cuerpo familiar* por el que vale la pena arriesgarlo todo. Antígona no lanza por la borda todo lo valioso ni renuncia de entrada a su vida, sino que *realiza una apuesta* por aquello que supone la realización de su ideal —y el cumplimiento de la ley de los dioses en los que se ampara—. Donde el poder mira anarquía y destrucción, la joven encuentra *lo irreal que abre campo a la nueva realidad*.

19 La *compleja razón utópica*, el ataque al que ha sido sometida desde siglos y su *indispensabilidad,* son analizados cuidadosamente por el pensador alemán Franz Hinkelammert. *Cfr.* HINKELAMMERT, FJ (2002). *Crítica de la razón utópica,* Desclée de Brouwer, Bilbao.

20 STEINER, G (2000). *Op. cit.,* pp. 253-254. Cursivas mías. Las diferencias entre la traducción de Steiner y la versión que utilizo no afectan el sentido de mi interpretación.

5. JOVEN, MUJER Y MONSTRUO

Sin embargo, no hay que pasar por alto *la limitación* de la postura de Antígona: la "unidad orgánica" que anhela no sobrepasa *los límites de los suyos*; tampoco puede salirse del modelo de acción prefigurado por una ley que *se debe cumplir* pese a todo, incluso si eso significa morir —por acción de otro o *motu proprio*— o matar. La heroína cósmica es hija de su tiempo y por ello también es previsible que toda su acción de *mujer mortal* se inscriba dentro del conflicto trágico con lo imposible, que es otra forma que adopta el conflicto *con* la divinidad:

"También guía a la raza mortal
así el destino, aunque Zeus no hace llegar a los hombres
indicio claro. Aún así, nos embarcamos sin reparo en
nuestras ambiciones
con el espíritu rebosante de empresas, pues cadenas de
impúdica
ilusión atan nuestros miembros y las corrientes de la
previsión están lejos.
Hay que dar caza a la medida de nuestras ganancias;
la locura por inalcanzables deseos es más aguda"[21].

Esta descripción que hace Píndaro de la *hybris* revela que se trata de un peligro constante, porque es parte de nuestra humana condición. No es inusual que pretendamos alcanzar lo imposible, de ahí la recomendación a la prudencia y a no tratar de "correr tras imposibilidades". Pero sus versos indican claramente que la prudencia no durará mucho, por lo que deben tomarse medidas drásticas. En otro lugar, el poeta alude indirectamente al reproche clásico que se dirige contra el que quiere ser como los dioses:

"¡Alma mía querida, no persigas
una vida inmortal: agota el recurso factible!"[22].

Lo llamativo en estos textos es que, si bien se llama a la precaución y la mesura, al mismo tiempo se señala que es *previsible* suponer que *los hombres* busquen lo imposible, no hay nada "impropio" en ello. Uno podría pensar que se trata de una observación un poco banal, pero el reparo se desvanece si recordamos que *Antígona es una mujer.* Ismene lo es también, aunque eso no le impide decir estas palabras:

"ISMENE. — […] Conviene darse cuenta, por un lado, de que nacimos mujeres, lo que implica que no estamos preparadas para combatir contra hombres; y, luego, de que dependemos del arbitrio de quienes son más fuertes en cuanto a acatar estas órdenes y hasta otras más dolorosas todavía. Por eso yo, al tiempo que pido al muerto [Polinices] que tenga comprensión conmigo, y que se dé cuenta de que no tengo más remedio que hacer lo que hago, me someteré a los dictados de quienes están instalados en la cúspide del poder, pues el realizar acciones superiores a las posibilidades de uno no tiene sentido alguno" (SÓFOCLES, Antígona 61-68, pp. 527-528)[23].

Siendo mujer, es decir, apolítica "por naturaleza", *es totalmente impropio que Antígona se enamore*

21 *Nemea* XI, 41-47, in: PÍNDARO (2000). *Obra completa,* Madrid, Cátedra, p. 305.

22 *Pítica* III, 61-62, in: PÍNDARO (2000). *Op. cit.,* p. 165.

23 Cursivas mías.

de lo imposible. Por eso su gesto rebelde, precisamente en lo que tiene de *monstruoso* (¡Es una mujer joven!), podría ser capaz de convertirse en *el acto auténticamente político* que rompa con los límites que el poder impone a las personas. Mientras Ismene representa a la mujer que sabe *ocupar el lugar que le asignaron,* Antígona asume el riesgo de entrar en el espacio de lo anómalo, *lo utópico*, para abrir nuevas posibilidades políticas, instaurando una radicalidad de la que carece su hermana.

De esta manera, ha quedado al descubierto el verdadero rostro de Ismene y con ese desvelamiento también podemos ver claro *en qué consiste lo imposible* para el poder: *imposible es lo que el poder llama de esa manera.* La rebelión de Antígona no es imposible porque carezca de las capacidades para hacerla, sino porque *previamente* el poder *lo ha declarado así*.

Pero también el rostro de Antígona se pone en evidencia: una mujer joven desafiando al monarca desencadena no solo la reacción ante lo impropio sino una violencia inusitada, *monstruosa*, que lo es todavía más al dirigirla contra sí misma, acabando con su vida y su heroísmo, y diluyendo la realidad.

UNIVERSIDAD DEL ZULIA

Utopía y Praxis Latinoamericana

AÑO 21, Nº 75

Esta revista fue editada en formato digital y publicada en diciembre de 2016, por el ***Fondo Editorial Serbiluz, Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela***

www.luz.edu.ve
www.serbi.luz.edu.ve
produccioncientifica.luz.edu.ve

Utopía y Praxis Latinoamericana

Dep. legal: ppi 201502ZU4650

Esta publicación científica en formato digital es continuidad de la revista impresa
ISSN 1315-5216
Depósito legal pp 199602ZU720

Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social

Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela
Facultad de Ciencias Económicas y Sociales
Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA)

AÑO 21, Nº75
Octubre-Diciembre
2 0 1 6

UNIVERSIDAD DEL ZULIA
Serbiluz
Sistema de Servicios Bibliotecarios y de Información
Biblioteca Digital
Repositorio Académico

ARTÍCULOS

UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 21, Nº. 75 (OCTUBRE-DICIEMBRE), 2016, PP. 113-137
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.

Hacia una edición crítica de Sociedades americanas en 1828 de Simón Rodríguez: claves para la reconstrucción de un proyecto editorial[1]

Towards a critical edition of Simon Rodríguez's Sociedades americanas en 1828: some clues for the reconstruction of an editorial project.

Rafael MONDRAGÓN[2]

Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, México.

Resumen

En el presente estudio ofrecemos líneas que fundamentarán la edición crítica de *Sociedades americanas en 1828,* la obra maestra inconclusa del pensador radical latinoamericano Simón Rodríguez. Para ello reconstruimos el plan general diseñado por Rodríguez para la edición de *Sociedades americanas en 1828* y caracterizamos los diferentes fragmentos que Rodríguez alcanzó a publicar de esta obra y su lugar en el proyecto general.

Palabras clave: Luces y virtudes sociales; Simón Rodríguez; Sociedades americanas en 1828.

Abstract

In the present study we offer some guidelines for the critical edition of *Sociedades americanas en 1828,* the unfinished masterwork of the radical Latin American thinker Simón Rodríguez. We reconstruct the general editorial plan designed by Rodríguez for the edition of *Sociedades americanas en 1828.* We also give a characterization of the different fragments of this work published by Rodríguez, and we show the place each of them play on Rodriguez's general editorial project.

Keywords: Luces y virtudes sociales; Simón Rodríguez; Sociedades americanas en 1828.

1 Una primera versión del presente texto, elaborada en 2014, circuló en forma mecanoscrita con el nombre de "¿Cómo editar *Sociedades americanas en 1828?*" en diferentes seminarios y reuniones de trabajo en el marco de las actividades del Grupo de investigación "O inventamos o erramos". Ha sido citado con dicho título en las tesis de licenciatura de Grecia Monroy, *El fracaso como promesa en el proyecto editorial de Simón Rodríguez,* México, FFyL-UNAM, 2015, y de Aarón Preciado, *Sobre la idea de razón en Simón Rodríguez,* México, FFyL-UNAM, 2016. La primera de estas tesis ofrece datos importantes que complementan mi análisis. La paciente labor de búsqueda en bibliotecas del mundo para recuperar los indicios de los que hoy doy cuenta es responsabilidad de todo este grupo, a cuyos integrantes agradezco.

2 Co-responsable del Proyecto de Investigación 091, *Historia de las Ideas: O Inventamos o Erramos.*

Recibido: 16-05-2016 ● Aceptado: 21-07-2016

INTRODUCCIÓN

Un barco llega a Cartagena en 1823. En él viene un viajero americano, que ha pasado veintitrés años entre país y país. Viene cargando un conjunto de papeles. A ellos refiere en una carta dirigida a su antiguo discípulo, Simón Bolívar, el 30 de noviembre de 1824. En ella le dice que está listo para reunirse con él, pero que prefiere viajar por tierra, pues tiene miedo de encontrarse con los ejércitos enemigos: "si me cogen los realistas harían fiesta con mis papeles". Y reitera: "Tengo muchas cosas escritas para nuestro país, y sería lástima que se perdiesen: he decidido, pues, ir por tierra"[3].

El sabio peregrino hizo el viaje por tierra para reunirse con Bolívar, dejando todo lo demás, libros e instrumentos científicos incluidos, al resguardo del doctor Miguel Peña[4]. No sabemos si sus cosas llegaron. En todo caso, para 1826 ya las había perdido de nuevo. La escena se repetirá una y otra vez en los años sucesivos. Rodríguez tenía una cierta facilidad para perder sus propiedades. Sabemos por carta a Bolívar que, después del fracaso de su escuela experimental en Chuquisaca, Rodríguez vendió todas sus cosas; que no tiene dinero siquiera para pagar su hospedaje y que para comer tiene que pedir prestado; "lo que había de haber guardado para mí, lo he gastado con los muchachos creyendo que hacía bien"[5].

En los siguientes años veremos al sabio caminando de lugar en lugar, guardando sólo ese conjunto de papeles que aparecen en la carta a Bolívar del 30 de noviembre de 1824 para luego reaparecer mencionados en otras cartas y testimonios. Una y otra vez, refiere a posibles mecenas que él tiene escrita una gran obra y que sólo necesita recursos para llevarla a la imprenta. Desde Latacunga le dice a Roberto Azcázubi:

> *La farsa de los 3 poderes, es tán sosa, tán sin gracia, que ni la burla merece: es una parodia de la constitución inglesa, i un mal remedo de la modificación que han hecho los Estados Unidos. Al rei no volvemos, ni a la república llegamos… ¿qué haremos?... pensar, en lugar de imitar. ¡Así tuviera yo con qué pagar la impresión de mis sentimientos!*[6].

Y unos meses más tarde, Rodríguez se dirige en términos similares a José Ignacio París, y menciona en esa oportunidad el título de esos papeles:

> *Tengo mi Obra Clásica, sobre las Sociedades Americanas, que no puedo hacer imprimir aquí; porque cada letra cuesta un sentido, i después no hai quién lea. En Bogotá hai Impresores, i Lectores en la Nueva-Granada, i puede hacerse distribución a otras partes. V. puede ser Mecenas, sin perder dinero.*[7]

El presente estudio hace la biografía de esos papeles. En él contamos la historia de un libro parcialmente inédito, quizá inconcluso, quizá infinito, que la carta a José Ignacio París nombra con el título de *Sociedades americanas.* De él Rodríguez publicó fragmentos a lo largo de toda su vida. Nunca pudo editar el libro completo, pero dejó indicaciones de los posibles contenidos de ese libro, que conforma uno de los auténticos clásicos que el pensamiento radical latinoamericano le ha dado al mundo.

3 Simón Rodríguez a Simón Bolívar, Guayaquil. 30 de noviembre de 1824. Todas nuestras citas del epistolario se basan en la edición de RODRÍGUEZ, S (1999). *Obras completas de Simón Rodríguez. Reedición facsímil.* Dos tomos. Caracas, Presidencia de la República, pp. 501-544.

4 Simón Rodríguez a a Diego Ibarra, Puno, 8 de agosto de 1825.

5 Simón Rodríguez a Simón Bolívar, Chuquisaca, 15 de julio de 1826.

6 Simón Rodríguez a Roberto Ascázubi, Latacunga, 20 de julio de 1845.

7 Simón Rodríguez a José Ignacio París, Latacunga, 6 de enero de 1846.

A pesar de las pistas dejadas por Pedro Grases, en un estudio filológico fundamental que, desgraciadamente, no ha sido leído con la profundidad merecida por la crítica posterior, a la fecha esta historia no es suficientemente conocida por la crítica, ni ha sido contada adecuadamente.[8] En el presente trabajo seguimos las líneas señaladas por Grases y aportamos nueva argumentación. Nuestro objeto es recoger los indicios dejados por el mismo Rodríguez en sus obras para, a partir de ello, elaborar una serie de hipótesis sobre el plan general diseñado por Rodríguez para *Sociedades americanas en 1828,* que es el título que tienen las versiones impresas del proyecto. Ese plan nos permitirá revisar con nueva luz los diferentes fragmentos de esta obra que el venezolano alcanzó a publicar en vida, y señalar algunos criterios mínimos que podrían orientar la reedición de la misma, siguiendo la que, con mayor probabilidad, podría haber sido la voluntad de su autor. En esa medida, el presente trabajo quiere aportar las líneas fundamentales de un trabajo tendiente a establecer críticamente un texto editable de *Sociedades americanas en 1828.*

UN PROYECTO EDITORIAL

Desde cierta perspectiva, es lícito afirmar que *Sociedades americanas en 1828* es el proyecto filosófico que ocupa toda la vida de Rodríguez, y que, por lo tanto, un intento por editar esa obra debería incluir la obra completa del autor. Otra perspectiva, complementaria de la anterior, y que intentaremos desarrollar a lo largo del presente texto, señalaría que *Sociedades americanas en 1828* era, sobre todo, el nombre de un libro que Rodríguez intentó publicar a lo largo de toda su vida[9].

Ello quiere decir que, además de la continuidad de temas que le da personalidad a su obra filosófica, uno podría reconstruir los contornos de un *proyecto editorial*. A lo largo del presente trabajo le seguiremos la pista a ese proyecto, trabajando ante todo en las marcas textuales que declaran la afiliación de cada documento a una empresa mayor, y piden que se le lea en ese contexto. El recuento de variantes, la reflexión sobre las características materiales de cada documento y el trabajo sobre fragmentos concretos de texto, nos servirán para asomarnos al juego apasionante donde un pensador, a lo largo del tiempo, va dándole forma conceptual y material a su obra.

UN TRATADO FILOSÓFICO QUE SE CONCIBE COMO NOVELA POR ENTREGAS: LA EDICIÓN DE AREQUIPA, 1828

Después de su llegada a América en 1823, el viejo pensador intentó fundar una escuela popular en Bogotá. Tras el fracaso de la misma se dirigió a Perú para reencontrarse con Bolívar. Lo acompañó en sus intentos por lograr una reforma agraria, y emprendió junto con él el proyecto de creación de una serie de escuelas públicas en Arequipa, Ecuador. Poco tiempo después, tras la fundación de Bolivia, Rodríguez se volvió el encargado del plan de educación nacional. Sabemos sobre estas escuelas y este plan gracias a la narración que nos dejó el mismo autor en la extraordinaria "Nota sobre el proyecto de educación popular" con que concluye su texto sobre Bolívar publicado en 1833. Ambos proyectos fracasarían por la tensión entre poderes, así como la férrea oposición presentada por la élite local. Éste

8 Nos referimos a GRASES, P (1955). "Los escritos de Simón Rodríguez", in: *Escritos de Simón Rodríguez,* Caracas, Imprenta Nacional, T. I, pp. xliii-lvii), que fue republicado con variantes menores in: GRASES, P (1979). *La peripecia bibliográfica de Simón Rodríguez*, Caracas, Universidad Nacional Experimental Simón Rodríguez y GRASES, P (1985). *Obras,* Barcelona, Seix Barral, 1985, T. V, pp. 135-170. Las obras completas de Simón Rodríguez editadas por Pedro Grases son el principal fruto de esa investigación. Cf. RODRÍGUEZ, S. (1954-1958). *Escritos de Simón Rodríguez.* Compilación y estudio bibliográfico por Pedro Grases, prólogo por Arturo Uslar Pietri. 3 tomos. Caracas, Imprenta Nacional.

9 No conozco indicios seguros que permitan afirmar que Rodríguez realmente llegara a tener completa la redacción del libro. La carta a José Ignacio París que hemos citado arriba da a entender que ya tiene listo todo el libro. Y sin embargo, a Roberto Ascazubi le dice algo ligeramente distinto: "No necesito encerrarme a pensar, para decir lo que he recogido, en el espacio de 50 años: o lo tengo escrito, o puedo escribirlo al instante". Simón Rodríguez a Roberto Ascázubi, Latacunga, 28 de julio de 1845.

es el contexto que obligará a Rodríguez a renunciar a su puesto. El sabio venezolano se trasladó una vez más a Arequipa, en donde fundó en 1828 una escuela y una fábrica de velas[10].

En ese mismo año, 1828, apareció en Arequipa un folleto de 28 páginas numeradas cuya portada ostenta el título *Sociedades americanas en 1828.* Este folleto es el inicio de nuestra pesquisa, y por lo mismo comenzaremos observándolo con cuidado. Simón Rodríguez era tipógrafo y gustaba de hacer sus propios libros: en los detalles de la materialidad del libro, el autor nos ha dejado guiños y bromas[11].

Apenas damos vuelta a la portada, comenzamos a encontrarnos con sorpresas. En el lugar que hoy reservamos a la página legal, el autor ha insertado una noticia en donde se protege de los prejuicios de algunos de sus posibles lectores. Ese texto, centrado en el eje horizontal, previene a los lectores sobre la novedad del pensamiento expresado en el folleto (su "PROYECTO"), pero también sobre la novedad de su forma de expresar el pensamiento (su "ORTOGRAFÍA"). En el breve texto final con que cierra el folleto, titulado "Transición al texto", Rodríguez continúa explicando la particular teoría de la escritura que ha usado parcialmente en la confección de esta obra, pero que aparecerá completamente desarrollada en las entregas sucesivas del texto. Es el inicio de la vasta reflexión metalingüística que acompaña cada edición de *Sociedades americanas en 1828,* y que tendrá continuación destacada en fragmentos como "Forma que se da el discurso", editado posteriormente en Chile[12].

Inmediatamente después de ese texto hay una sucesión de preliminares con diverso título:

1. Una "ADVERTENCIA",
2. Una "PROFESIÓN DE FE POLÍTICA" y
3. Una "NOTA / Sobre los Prefacios".

Esos tres preliminares fueron impresos en páginas sin numeración, de tal manera que al terminar de leer el último, el lector comienza la lectura de la página 1 de *Sociedades americanas en 1828,* cuya primera sección se llama "Pródromo" y ocupa casi todo este folleto[13].

10 A lo largo del presente texto damos por sabidas las investigaciones sobre la biografía de Rodríguez, y por ello nos limitaremos a dar breves referencias a los hechos que pudieran enmarcar la publicación de cada texto analizado, sin entrar a una discusión detallada sobre esos hechos. Para el recuento de hechos nos hemos basado, ante todo, en las síntesis de LOZANO Y LOZANO, F (1913). *El Maestro del Libertador.* París, Ollendorf y de MORALES, F (1990). "Cronología", in: RODRÍGUEZ, S (1990). *Sociedades americanas.* Caracas, Biblioteca Ayacucho.

11 Así, por ejemplo, las 28 páginas numeradas del texto hacen eco del año 1828… Iremos comentando otros detalles menores en nota al pie de página, dejando para el cuerpo de nuestro texto sólo aquellos que tengan relación directa con nuestra argumentación. Vale la pena señalar la disposición tipográfica del título de esta edición ("SOCIEDADES AMERICANAS / en 1828"), que ha sido analizada con rigor desde el punto de vista filosófico por RAMÍREZ FIERRO, M. del R (1994). *Simón Rodríguez y su utopía para América.* México, UNAM: el año 1828 aparece en negritas y con un tamaño mayor, que pone el acento en uno de los temas fundamentales del libro: la historicidad especial a la que necesariamente debe responder todo proyecto de sociedad. Hay además dos lemas que acompañan este título: el primero, centrado desde los ejes vertical y horizontal de la página, dice: "cómo serán y cómo podrían ser / *en los siglos venideros*", y lleva el proyecto de sociedad hacia el futuro (los siglos venideros), expresado en los aspectos completivo (lo que seguramente ocurrirá), y subjuntivo (lo que se nos abre como posibilidad); el segundo lema, ubicado en la esquina inferior derecha del margen, añade en una tipografía menor: "En esto han de pensar los americanos / nó en pelear unos con otros". Las portadas de las sucesivas ediciones ayudan a entender que el primer lema es, en realidad, el subtítulo de la obra, mientras que el segundo debería ser un epígrafe que acompañara cada versión del texto.

12 Sobre estos asuntos, véanse los trabajos de Susana Rotker (ROTKER, S (1992). "Simón Rodríguez: utopía y transgresión", mecanoscrito inédito depositado en la Biblioteca Daniel Cosío Villegas de El Colegio de México; Id: (1994). "Simón Rodríguez: tradición y revolución", en Beatriz González Stephan *et. al.* (Comps..). *Esplendores y miserias del siglo XIX. Cultura y sociedad en América Latina.* Caracas, Monte Ávila, pp. 161-182; Id: (2005 [1996]). "Simón Rodríguez: la carcajada más seria del siglo XIX", en *Bravo pueblo. Poder, utopía y violencia.* Caracas, La Nave Va, pp. 99-115), que se basan en las reflexiones de RAMA, Á (1983). *La ciudad letrada.* Montevideo, Arca.

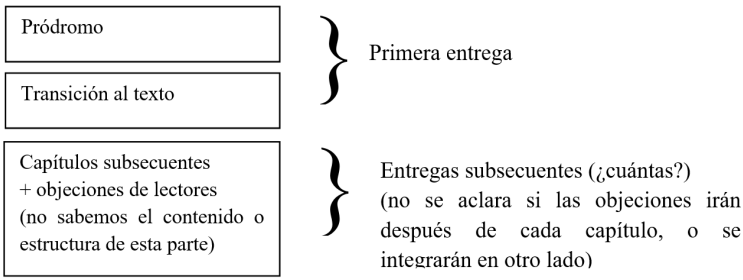
13 Después del pródromo, Rodríguez añade dos breves textos que cierran el folleto: una breve e hilarante "Nota sobre este pródromo", en donde el autor se burla de los lugares comunes de los escritos independentistas y desengaña a sus lectores, que no los encontrarán repetidos en su texto; además, hay una "Transición al texto", que tenía como fin servir de puente entre el pródromo y el cuerpo principal de la obra, que comenzaría a publicarse a partir de la segunda entrega, y que –como siempre le pasaba a Rodríguez- jamás llegó a ver la luz…

Estos preliminares nos ofrecerán las primeras claves del juego editorial emprendido por Rodríguez a partir de este año, y continuado en las diversas, azarosas ediciones de este texto. Revisemos, pues, dichas claves.

Lo primero que es importante observar es que éste es el inicio de una obra más grande, una especie de escrito preliminar. Toda la "Nota sobre los prefacios" se dedica a hacer una teoría de los distintos tipos de escritos preliminares que pueden anteponerse a una obra: preliminares, preámbulos, prolegómenos, preludios, prólogos, exordios… Aludiendo al título que llevará su obra a partir de la página 1 numerada, Rodríguez explica que "si la materia es complicada por sus ramificaciones, ó por la inconexion aparente de los conceptos que la componen, el discurso Preliminar es un *Pródromo,* esto es un *Escrito Precursor,* que anuncia el principal, y en calidad de tal, debe presentar el cuadro completo de la idea" ("NOTA Sobre los Prefacios")[14]. Así pues, lo que vamos a leer no es todo *Sociedades americanas en 1828,* sino sólo su "discurso preliminar", un texto que sirve para adentrarnos en un tema complicado, y que nos ofrece los puntos fundamentales de lo que se desarrollaría en las siguientes entregas. Es importante que sepamos esto, porque la verdad es que esas siguientes entregas nunca se imprimieron…

Además, Rodríguez deja entrever que la obra completa se irá publicando poco a poco, por entregas, y que quiere que esa obra crezca conforme sus lectores vayan leyendo cada entrega. Su crecimiento incluirá incluso las opiniones de los lectores: "El Editor recibirá todas las objecciones [sic] que quieran dirijírsele −las hará imprimir, y las pondrá en manos de los distribuidores de la obra"[15].

El texto que estamos leyendo, discurso preliminar a *Sociedades americanas en 1828,* se presenta, por tanto, como la primera entrega de un tratado filosófico amplio y ambicioso que debería publicarse poco a poco, a la manera de las novelas por entregas de esa época. Pronto, los interesados recibiríamos la segunda entrega, que tendría el primer capítulo de la obra acompañado por las cartas de los lectores que responden al discurso preliminar, cartas que se integrarían con ese primer capítulo de una forma que no se nos ha explicado detalladamente… Para hacer más clara esta propuesta, la resumiremos en un esquema que integra los datos que, hasta ahora, hemos logrado reconstruir con ayuda de la edición de Arequipa:



Esquema 1. Estructura del proyecto de *Sociedades americanas en 1828*, según datos de la edición de Arequipa, [s.e.], 1828.

14 In: RODRÍGUEZ, S (1828). *Sociedades americanas en 1828. Cómo serán y cómo podrían ser en los siglos venideros.* Arequipa, s. e. Facsímil digital de la Biblioteca de la Universidad de Harvard: http://id.lib.harvard.edu/aleph/006770348/catalog (Páginas sin numeración)

15 "Advertencia", in: RODRÍGUEZ, S (1828). *Op. cit.* (Página sin numeración).

Ese proyecto fabuloso imaginado en Ecuador no tuvo la oportunidad de llevarse a cabo. Tuvieron que pasar seis años, muchas aventuras y un cambio de país para que Rodríguez publicara una nueva entrega de su obra. Y esa nueva entrega no se presentó como la esperada continuación del folleto de Arequipa, sino como un texto nuevo, muy distinto en su concepción.

¿Cuál es la relación entre el folleto de 1828 y el libro que después se publicaría en 1834? ¿Y cuál la relación entre el libro de 1834 y las sucesivas ediciones de este libro, que parecen ser todas distintas? Para responder esas preguntas, es menester observar con atención ciertos aspectos marginales de la edición de 1834. Ellos nos darán la clave maestra que permite comprender a *Sociedades americanas en 1828* en cuanto proyecto editorial.

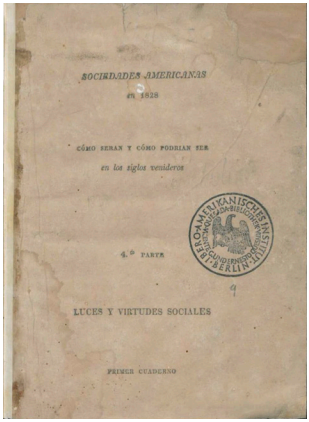
EL ÍNDICE DE UNA OBRA INCONCLUSA: EL PROGRAMA DE LIMA SEGÚN FUE IMPRESO EN LA EDICIÓN DE CONCEPCIÓN, 1834

En 1833, el sabio itinerante llegó a Concepción, en Chile, invitado por José Antonio Alemparte, intendente de la ciudad, quien le pidió que se hiciese cargo de su Instituto Literario. En esa época, Rodríguez hizo un nuevo intento para editar su obra*:* el libro publicado en Concepción lleva el título de *Luces y virtudes sociales,* y desarrolla la parte del tratado que estaría dedicado a la teoría de la educación popular*.*

Lo primero que debemos saber es que ese libro, que fue publicado en Concepción, el año de 1834, no pareciera formar parte del proyecto *Sociedades americanas en 1828.* Se llama de otra forma. O por lo menos, eso es lo que parecen entender los editores modernos de la obra, que desde 1975 la han editado con el título de *Luces y virtudes sociales,* como una obra aparte de *Sociedades americanas en 1828*[16]. Lo que parece ocurrir es que esos editores modernos se han guiado por los detalles más visibles de la obra (como, por ejemplo, los datos que ofrece su portada interior), y no han leído con atención el resto de lo que se dice en el libro. Lo primero que haremos en esta sección es despejar ese equívoco, que permitirá explicar el título del libro de 1834, así como la relación entre éste y el folleto de 1828.

Y es que a lo largo del folleto hay una serie de cambios desconcertantes en el título de la obra: la primera de forros presenta el folleto con el nombre de *Sociedades americanas en 1828. Cómo serán y cómo podrían ser en los siglos venideros. 4ª. parte. Luces y virtudes sociales. Primer cuaderno*; la portadilla simplemente presenta el folleto como *Luces y virtudes sociales*, título que se repite, con breve variante, en la portada de la obra, que según los criterios editoriales de la época estaría ofreciéndonos el título completo.

16 Esa fecha marcó la publicación de una nueva edición de las *Obras completas* de Simón Rodríguez, en dos tomos, que fue preparada por Alfonso Rumazo a partir del trabajo filológico de Pedro Grases (RODRÍGUEZ, S (1975). *Obras completas.* Liminar de J. L. Salcedo Bastardo, estudio introductor de Alfonso Rumazo, estudio bibliográfico de Manuel Pérez Vila. 2 tomos. Caracas, Universidad Simón Rodríguez); a pesar de que el nombre de Grases no aparece en la portada de este libro, es común el consenso sobre su participación en el mismo (véase: LOVERA DE SOLA, R (2009). "¿Por qué Pedro Grases?", *Analítica,* 29 de octubre de 2009, <http://www.analitica.com/opinion/opinion-nacional/por-que-pedro-grases/>). A partir de esta edición de *Obras completas,* se vuelve corriente la costumbre de editar *Luces y virtudes sociales* como un texto aparte de *Sociedades americanas en 1828,* como si se tratara de dos obras distintas. Dicha costumbre es, hoy, lugar común de la crítica. Como demostraremos en las páginas que sigue, la separación de las dos obras es insostenible a la vista de una lectura detenida del texto. La edición de Rumazo además se caracteriza por una constante falta de cuidado en la transcripción de los textos originales, lo cual es una pena, pues es la edición más citada y comentada.

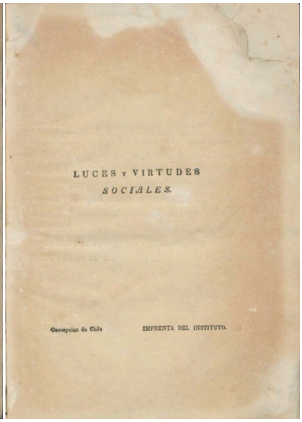

SOCIEDADES AMERICANAS
EN 1828

CÓMO SERAN Y CÓMO PODRIAN SER
en los siglos venideros

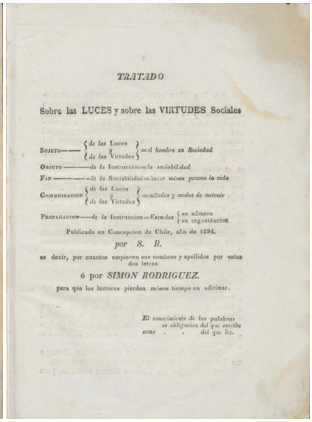
4.º PARTE

LUCES Y VIRTUDES SOCIALES

PRIMER CUADERNO


LUCES Y VIRTUDES
SOCIALES.

Concepcion de Chile IMPRENTA DEL INSTITUTO.


TRATADO

Sobre las LUCES y sobre las VIRTUDES Sociales

Sujeto——{de las Luces / de las Virtudes} — del hombre en Sociedad
Objeto ——— de la Instruccion en la sociabilidad.
Fin ——— de la Sociabilidad en hacer menos penosa la vida
Comunicacion {de las Luces / de las Virtudes} — en métodos y modos de instruir.
Preparacion——de la Instruccion — Escuelas {en número / en organizacion}
Publicada en Concepcion de Chile, año de 1834.
por S. R.
es decir, por cuantos empieces sus nombres y apellidos por estas dos letras
ó por *SIMON RODRIGUEZ.*
para que los lectores pierdan menos tiempo en adivinar.

El conocimiento de las palabras es obligacion del que escribe como . . del que lee.

La clave para comprender estos súbitos cambios de título aparece expuesta en el texto preliminar que sigue la portada de la obra, que tiene el pintoresco título de "Galeato"[17]. En él, entre otras cosas, se cuenta la historia de los seis años que separaron al folleto de 1828 del libro de 1834. Transcribimos las palabras del autor, para después comentarlas:

> *La introduccion á una obra intitulada "Sociedades Americanas en 1828… &"*
> *se publicó en Arequipa, á principios de aquel año, ofreciendo hacer la exhibicion por cuadernos—no se pudo cumplir la oferta entónces.*
> *Al cabo de 3 años, estando el autor en Lima, creyó poder continuar su trabajo, publicando los cuadernos por suscripcion—para ello distribuyó un programa—hubo suscriptores—pero, por la segunda vez, tuvo que abandonar su proyecto. Bien se echa de ver el motivo… Falta de medios pecuniarios.*
> *Todos los autores no son ricos; ni todos están acreditados con el Público, para estarlo con los impresores.*
> *Los Mecenas deben tener ideas—dinero—y no ser ellos capaces de hacer las obras que protejen.*
> *El autor de las sociedades americanas es pobre—principiante—no tiene amigos sabios con capitales desocupados—y entre los que la suerte ha favorecido con sabiduria y caudal, hay pocos jenerosos… ó temen el gasto, ó sienten que otro luzca con un trabajo que ellos quisieran haber emprendido[18].*

La historia está contada con mucho sentido del humor, y profundiza en los datos ofrecidos en el folleto de 1828, al tiempo que ofrece otros nuevos: efectivamente, *Sociedades americanas en 1828* iba a ser una obra publicada por entregas, en una sucesión de cuadernos, pero el proyecto se suspendió por falta de dinero. Tres años después (es decir, en 1831), Simón Rodríguez estuvo en Lima, en donde impartió clases en medio de grandes privaciones, e hizo el segundo intento por publicar su libro. Para tal efecto, distribuyó un programa que tenía el objetivo de reunir suscriptores. El problema fue, una vez más, el mismo: no había dinero suficiente. Como veremos, lo que estamos leyendo en el libro de 1834 es el tercer intento de publicación de la obra.

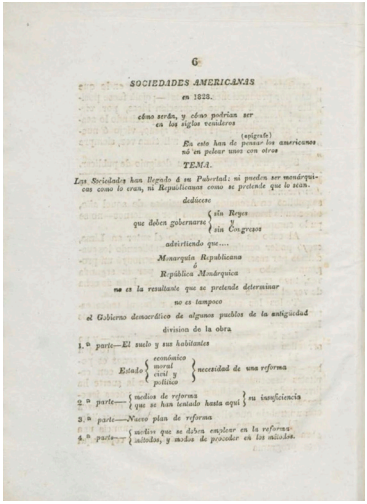
17 La palabra, que deriva del latín *galea,* 'casco', servía en la época para denominar los prólogos de libros controversiales, que esperaban ser atacados. El galeato es un prólogo que emprende la defensa anticipada del libro, un "prólogo, ó proemio de alguna obra en que se la defiende de los reparos y objeciones que se le han puesto, ó se le pueden poner" (cito la definición dada por el *Diccionario de la lengua castellana compuesto por la Real Academia Española, reducido a un tomo para su más fácil uso*, Madrid, Viuda de Ibarra, 1803, que se mantiene en ediciones sucesivas).

18 RODRÍGUEZ, S (1834). *Tratado sobre las luces y las virtudes sociales,* Concepción, Imprenta del Instituto. Ejemplar de la Biblioteca del Instituto Iberoamericano de Berlín, p. 5.

Pero no nos adelantemos. Lo que importa ahora es que en 1831, mientras estaba en Lima, Simón Rodríguez hizo imprimir un programa que anunciaba la próxima aparición de esa obra y reunía suscriptores. Dicho programa, continúa Rodríguez, "anuncia una obra larga, por consiguiente costosa"[19].

Y sí. Dicho programa anuncia una obra larga, cuyos contenidos y organización interior son descritos detalladamente. Esa descripción tiene importancia fundamental porque los problemas económicos perseguirán a Rodríguez hasta el final de sus días, y *Sociedades americanas en 1828* nunca llegaría a aparecer de forma completa. Sin embargo, la obra había sido planeada con cuidado, al menos, desde su estancia en Lima, en 1831, y probablemente estuviera escrita en parte o en su totalidad desde esas fechas… Como veremos abajo, lo que Rodríguez va haciendo conforme llega a un nuevo lugar es tomar fragmentos de esa obra completa, cuya organización había sido descrita en el programa de Lima, y publicar el fragmento que la situación le permite, aclarando siempre que dicho fragmento forma parte de una obra mayor que la falta de dinero le impide publicar, y sembrando, de esa manera, el panorama editorial de nuestra América con un conjunto de fragmentos, piezas de un rompecabezas que podemos reconstruir gracias al programa impreso en Lima y recogido en la edición de Concepción, que es el mapa de la obra completa y la guía para reconstruir ese modelo para armar llamado *Sociedades americanas en 1828*.

Copiamos a continuación dicho programa, tal y como aparece en la edición de Concepción. Este mismo programa fue transcrito por Miguel Luis Amunátegui, el gran discípulo de Andrés Bello, quien lo incluyó en el que, probablemente, es el estudio más importante sobre Simón Rodríguez realizado en el siglo XIX. Él es la última persona en señalar la importancia de esta hoja, que ha pasado desapercibida por la crítica del siglo XX[20].



G

SOCIEDADES AMERICANAS

en 1828.

cómo serán, y cómo podrian ser
en los siglos venideros

(epígrafe)
En este han de pensar los americanos
nó en pelear unos con otros

TEMA.

Las Sociedades han llegado á su Pubertad: ni pueden ser monárquicas como lo eran, ni Republicanas como se pretende que lo sean.

deduzcese

que deben gobernarse { *sin Reyes* / ó / *sin Congreso*

advirtiendo que....

Monarquía Republicana
ó
República Monárquica

no es la resultante que se pretende determinar

no es tampoco

el Gobierno democrático de algunos pueblos de la antigüedad

division de la obra

1.º *parte*—*El suelo y sus habitantes*

Estado { *económico* / *moral* / *civil y* / *político* } *necesidad de una reforma*

2.º *parte*— { *medios de reforma* / *que se han tentado hasta aquí* } *su insuficiencia*

3.º *parte*—*Nuevo plan de reforma*

4.º *parte*— { *motivo que se deben emplear en la reforma:* / *autoridad, y modos de proceder en los mismos.*

19 *Ibídem.*

20 Véase: AMUNÁTEGUI, ML (1984). *Ensayos biográficos*. Santiago, Imprenta Nacional, T. IV, p. 263, así como la primera versión de esta obra en AMUNÁTEGUI, ML & AMUNÁTEGUI, GV (1854). *Biografías de americanos*. Santiago, Imprenta Nacional, p. 263). Amunátegui es fiel en su transcripción hasta el punto de respetar los cortes de línea, exceptuando los casos en que se forma una pequeña caja de texto asociada con el resto de la página por medio de una llave. Sólo se permite dos cambios: la inclusión de la "i" en lugar de "y" para indicar la conjunción copulativa, a la manera recomendada por su maestro Andrés Bello, y la adición de minúscula inicial en las palabras "Sociedades","Pubertad","Republicanas","Republicana,""Monárquica" y "Gobierno".

El programa de Lima es, en realidad, un resumen de los conceptos guía de las partes editadas e inéditas de *Sociedades americanas en 1828,* así como una especie de índice que permite comprender cómo embonan entre sí los diferentes fragmentos. Primero revisaremos brevemente la primera parte del documento, para después comentar con cuidado su parte final,.

El "tema" de la obra reproduce argumentos expuestos en la página 13 de la edición de Arequipa:

LOS PUEBLOS NO PUEDEN SER MONÁRQUICOS COMO LO ERAN,

NI

REPUBLICANOS COMO SE PRETENDEN QUE LO SEAN[21].

En las páginas siguientes de la edición de Arequipa se explicó por qué las sociedades americanas no pueden ser monárquicas: es un contrasentido apelar a la monarquía para sostener instituciones populares, que por su misma naturaleza tenderán a limitar el poder del monarca, que se desea a sí mismo absoluto; la huida de los pocos nobles americanos después de la independencia hace innecesario pensar en la posibilidad de una monarquía constitucional; la destrucción del orden colonial es inevitable, y debe llevar a una recomposición de la soberanía. Por eso en el programa de Lima se dice que nuestras sociedades deben vivir "sin Reyes". A partir de la página 22 de la edición de Arequipa, además, se explica por qué los pueblos americanos *tampoco* pueden ser republicanos. Allí se recuperan argumentos que habían iniciado desde la página 9, en la sección titulada "Impropiedades en la masa", y todavía más atrás, en la presentación no paginada de la obra:

En la América del Sur las Repúblicas están

Establecidas pero nó *Fundadas*[22].

El Pueblo Republicano, en la América del Sur, no es el mayor número de hombres, como lo es en otras partes, sino un número muy corto, que asume (porque tiene medios pecuniarios ó mentales) no solo la facultad de Representar al Pueblo en Congreso, sino la de Responder por él: - no solo la facultad de mandar, sino la de obedecer ó resistir á nombre del Pueblo[23].

¿Y con quien se harán las Repúblicas?

¿¡Con Doctores!? ¿¡Con Literatos!? ¿¡Con Escritores!? […]

El que ponga los ojos en la jeneracion que se levanta, podrá decir

"aquí se van a hacer Repúblicas sin ciudadanos"[24].

La república tampoco es posible en América porque no hay "pueblo" auténtico. La soberanía del pueblo pobre ha sido usurpada por doctores, literatos y escritores, gente que asumido para sí misma el derecho a hablar en nombre del pueblo. Por eso el programa de Lima dice que las sociedades americanas deben gobernarse "sin Congresos". Es necesario que el pueblo pobre recupere la capacidad soberana. Como veremos en la parte final del programa de Lima, *Sociedades americanas en 1828* se ha impuesto

21 Sociedades americanas en 1828, Arequipa, [s.e.], 1828, p. 13.

22 "Advertencia", in: RODRÍGUEZ, S (1828). *Op. cit*., s. p.

23 *Ibid.,* p. 10.

24 *Ibíd.,* p. 22.

como objeto explicar cómo puede recuperarse esa soberanía usurpada[25].

La parte final del programa de Lima contiene lo que Rodríguez llama "división de la obra". Como ya adelantábamos arriba, es una especie de índice. Por primera vez tenemos un atisbo de lo que sería el contenido del tratado, que desarrolla el "tema" de manera sistemática, siguiendo un orden que permitirá comprender la ubicación de cada uno de los fragmentos del libro.

Según el programa de Lima, la versión completa de *Sociedades americanas en 1828,* que nunca se publicó, estaría dividida en cuatro partes:

1. La primera parte se llamaría "El suelo y sus habitantes", y sería un análisis de la situación de América en el momento de la redacción del texto. Ahí, el problema de la soberanía adquiere una dimensión material. Además de describir "el suelo", el análisis comprendería el estado "económico, moral, civil y político" de las sociedades americanas: se trataría, pues, de un diagnóstico integral, que parte de las condiciones materiales que en América hacen posible el sostenimiento de la vida colectiva, aborda el aspecto económico de nuestras sociedades, y después analiza la vida de estas en tres niveles, que se corresponden al mundo político, el mundo civil y el mundo moral.[26] El diagnóstico de esta primera parte tiene carácter prospectivo: de ese diagnóstico se extrae la "necesidad de una reforma" cuyos contenidos se explicarán en las siguientes partes. Señalemos, de paso, que Rodríguez está haciendo explícita una posición metodológica: su filosofía no discurre de manera abstracta, sino que sus planteamientos se fundamentan en un análisis económico de la sociedad en que esos planteamientos quieren ser encarnados.
2. La segunda parte de *Sociedades americanas en 1828* se dedicaría a problematizar los medios de reforma que se han empleado hasta ahora, y demostraría su insuficiencia. Antes de mostrar su propuesta, Rodríguez considera necesaria la exposición crítica de los proyectos que hasta ahora se han intentado. Desde el punto de vista metodológico, ello quiere decir que la filosofía de Rodríguez se fundamenta en un análisis de las condiciones materiales de la sociedad (primera parte), y se asume como diálogo crítico con otros proyectos (segunda parte).
3. La tercera parte expone el plan de reforma de Simón Rodríguez, y debería ser el centro de la obra. Se trata del momento "abstracto" de su pensamiento, que se complementa con los aspectos "concretos" del mismo, expuestos en la parte que sigue.
4. La cuarta parte expone los "medios", los "métodos" y el "modo cómo proceder en los métodos". Hoy, Simón Rodríguez es considerado, ante todo, como un teórico de la educación popular. Como veremos adelante, ello tiene que ver con que el autor venezolano tuvo, sobre todo, oportunidad de publicar fragmentos de *Sociedades americanas en 1828* que pertenecen a esta cuarta parte.

Desde el punto de vista metodológico, el pensamiento de Rodríguez planteaba un primer momento de análisis de las condiciones materiales de la sociedad, de donde se desprendería la identificación de

25 Señalamos brevemente que para estos años se nota un cambio de actitud respecto de la manera en que Rodríguez había planteado el problema en el folleto de Arequipa. A pesar de que en dicho folleto Rodríguez había terminado diciendo que "LAS SOCIEDADES PODIAN EXISTIR / SIN REYES NI CONGRESOS", en su página 6 hay una defensa de la necesidad de los jefes en la dirección de la república. Me parece que esa defensa matizada de la autoridad sólo puede entenderse en el contexto de la persecución a Bolívar y otros líderes de la independencia. Sin embargo, conforme la situación cambie, también lo hará el enfoque de Rodríguez, que cada vez más se preocupa por tematizar la necesidad de recuperar la soberanía no delegada del pueblo. Es importante señalar esto, porque el de Rodríguez es un pensamiento en movimiento, dinámico: aunque las premisas internas de *Sociedades americanas en 1828* no varían a lo largo de los años, sí hay cambios de enfoque, retoques y matices que es importante registrar.

26 En esta mirada de triple intensidad, Rodríguez parece apoyarse en la teoría ilustrada del derecho, tal y como aparece, por ejemplo, en Montesquieu (*loi politique, loi civile, loi de famile*). Ello permite observar la dinámica de la dominación en espacios subciviles. Sobre las recuperaciones contemporáneas de este tema en el pensamiento radical de lengua española, remitimos al libro de DOMENÈCH, A (2004). *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista.* Barcelona, Crítica.

un conjunto de problemas; un segundo momento de exposición crítica de los modelos que han intentado cambiar esa sociedad; un tercer momento de exposición sistemática del propio pensamiento; y un cuarto momento de discusión de los métodos y medios donde ese pensamiento adquiere rostro concreto. Sabemos ya que a las cuatro partes de esta obra las antecedería un prólogo general, que se corresponde con el "Pródromo" publicado en Arequipa, 1828.

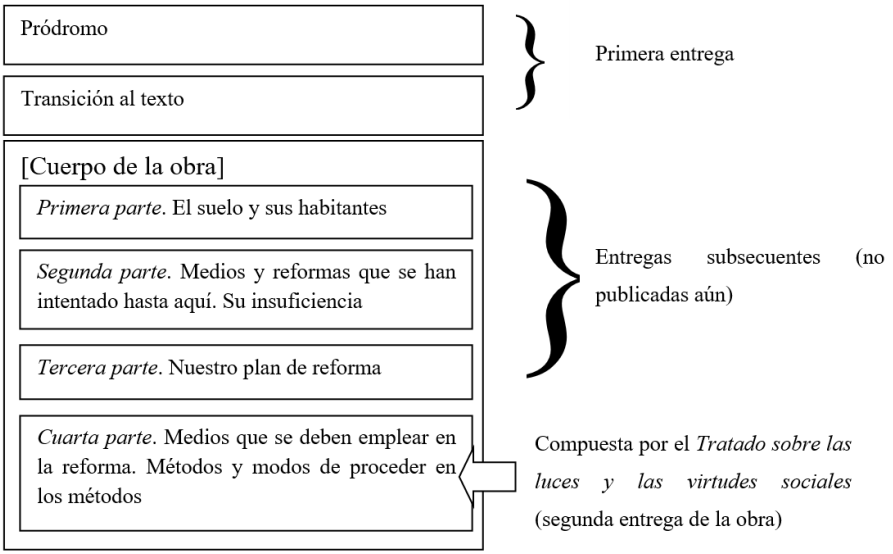
Éste es el esqueleto de una obra que nunca conoceremos en su versión completa. Sobre ella trabajó Rodríguez toda su vida, sin lograr publicar lo que quería. El mismo texto que estamos leyendo no es sino una parte más de aquel vasto rompecabezas. El mismo Rodríguez lo explica como disculpándose: en lugar de entregarnos una de esas obras "completas y perfectas" que todos estimamos como buenas, él ha elegido ir publicando lo que puede: no quiere que su obra sea una de esas que, por "perfeccionarlas al extremo", no puede salir a la vida social. Pero, como ya hemos visto abajo, se trata también de un problema económico. La publicación del fragmento concreto que en estos momentos estudiamos se explica como resultado de haber encontrado a Alemparte, protector que decidió financiar la edición, pero le pidió que comenzara publicando la cuarta parte:

> *Bueno es, sin duda, que las obras sean completas y perfectas; pero, también, por quererles dar toda su extension, ó por empeñarse en perfeccionarlas al extremo, la sociedad se queda sin las cosas, y los autores sin el premio que esperaban de ellas.*
>
> *Casi tocando al último rincon de la América española, hacia el Sur, han venido las ideas sociales á hallar la proteccion que han andado buscando por espacio de 11 años en partes más pobladas. El Intendente de la Provincia de Concepcion de Chile, conociendo las buenas intenciones del autor, y creyendo, como él, que la juventud americana sabrá apreciar una obra dirijida a su instrucción […] proteje la publicación de la obra: con condición de que se anteponga la parte que trata de la enseñanza [,] aunque esta sea la cuarta en el orden de exhibición… así se va a hacer*[27]*.*

Con esta cita, hemos terminado de reunir la evidencia que permite fundamentar nuestra aseveración. Como puede leerse arriba, el *Tratado sobre las luces y virtudes sociales* no es sino el nombre de la cuarta parte de *Sociedades americanas en 1828.* Esa cuarta parte, según el programa de Lima, trata de los "medios que se deben emplear en la reforma" y de los "métodos y modos de proceder en los métodos". Entre ellos, la enseñanza ocupa un papel destacado. Por ello, el texto que leeremos será, ante todo, un tratado sobre la enseñanza, que aplica los principios generales expuestos en la tercera parte (no publicada), responde críticamente a los planteamientos expuestos en la segunda parte (que tampoco ha sido publicada), y adquiere todo su sentido al comprender los problemas de orden económico expuestos en la primera parte (una vez más, sin publicar). Tenemos pistas de lo que dirían estas partes inéditas por los guiños que Rodríguez hace sobre los temas que pensaba exponer con mayor cuidado en cuanto tuviera la oportunidad de publicar los fragmentos faltantes… Como ya dijimos arriba, sin embargo, esa oportunidad nunca llegó. Es el lector quien tiene que llenar esos espacios en blanco: él será el autor final de la obra.

Con la ayuda del programa de Lima, hemos logrado construir una imagen más clara del proyecto general de *Sociedades americanas en 1828*. Para mayor claridad, puede ser útil que resumamos en un nuevo esquema lo que, hasta ahora, sabemos:

27 RODRÍGUEZ, S (1834). *Op. cit.*, p. 7.



Esquema 2. Estructura del proyecto de *Sociedades americanas en 1828*, según datos del programa de Lima, confrontados con los de la edición de Arequipa, [s.e.], 1828, y los de la edición de Concepción, Imprenta del Instituto, 1834.

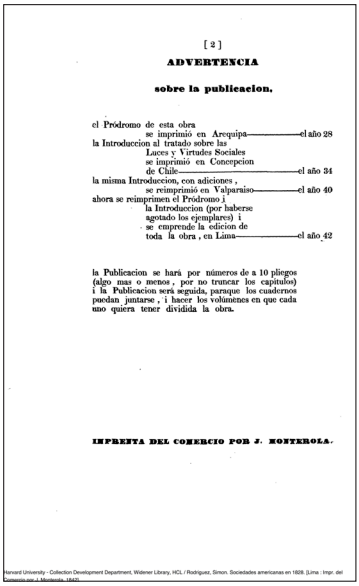
Tratemos de ubicarnos en 1834: Simón Rodríguez ha publicado el inicio de su obra, así como el final de la misma, que va acompañado de un "mapa" que indica lo que le falta publicar. ¿Qué ocurrió después de esto?

DOS VERSIONES DE UN MISMO LIBRO: LA EDICIÓN DE CONCEPCIÓN Y LA EDICIÓN DE VALPARAÍSO

Después del terremoto de Concepción, Rodríguez se fue de la ciudad. Trabajó en un aserradero. Según los recuerdos de José Victorino Lastarria y los hermanos Amunátegui, Rodríguez visitó a su antiguo amigo Andrés Bello, en Santiago, en cuya tertulia probablemente trabó relaciones con el futuro filósofo y líder artesanal, Francisco Bilbao. Después se mudó a Valparaíso, en donde abrió una escuela popular, y publicó una nueva versión de *Luces y virtudes sociales,* así como una serie de artículos con el título de *Partidos*. Por aquellas épocas, además, trabó relación con el filólogo, científico y sabio socialista francés Louis Antoine Vendel-Heyl, cuyo *Diario* con anotaciones sobre dicho encuentro fue rescatado a mediados del siglo XIX por Miguel Luis Amunátegui. Ése es el contexto aproximado donde se lleva a cabo la siguiente publicación importante para nuestro objeto.

Han pasado seis años desde la edición de Concepción. Estamos en 1840, y Simón Rodríguez intenta, por cuarta vez, publicar íntegramente *Sociedades americanas en 1828*. Como el anterior, el texto publicado en 1840 ostenta el título de *Luces y virtudes sociales* en la portadilla, y de *Tratado sobre las luces y sobre las virtudes sociales* en la portada. Esta circunstancia ha inducido a una nueva confusión entre algunos editores modernos, que debemos despejar antes de seguir adelante. Dicha

confusión se sostiene en la "Advertencia sobre la publicación" editada por Rodríguez en la edición de 1842 de *Sociedades americanas en 1828,* que Rodríguez publicó en Lima. Aunque comentaremos esa edición más adelante, insertamos aquí la "Advertencia sobre la publicación" con el objeto de aclarar la confusión mencionada:



[2]

ADVERTENCIA

sobre la publicacion.

el Pródromo de esta obra
se imprimió en Arequipa——————el año 28
la Introduccion al tratado sobre las
Luces y Virtudes Sociales
se imprimió en Concepcion
de Chile——————el año 34
la misma Introduccion, con adiciones,
se reimprimió en Valparaiso——————el año 40
ahora se reimprimen el Pródromo i
la Introduccion (por haberse
agotado los ejemplares) i
se emprende la edicion de
toda la obra, en Lima——————el año 42

la Publicacion se hará por números de a 10 pliegos (algo mas o menos, por no truncar los capítulos) i la Publicacion será seguida, paraque los cuadernos puedan juntarse, i hacer los volúmenes en que cada uno quiera tener dividida la obra.

IMPRENTA DEL COMERCIO POR J. MONTEROLA.

Harvard University - Collection Development Department, Widener Library, HCL / Rodriguez, Simon. Sociedades americanas en 1828. [Lima : Impr. del Comercio por J. Monterola, 1842]

Esta "Advertencia" confirma las hipótesis expuestas en las páginas anteriores: todas las ediciones revisadas son, en realidad, partes de la misma obra: el Pródromo, publicado en Arequipa, conforma su inicio; el *Tratado sobre las luces y las virtudes sociales* está ubicado en el cuerpo del texto, y la edición de Lima, que comentaremos abajo, conforma el intento final por terminar la publicación de la obra.

La "Advertencia" nos dice también que la edición de Concepción está conformada por la Introducción al *Tratado sobre las luces y las virtudes sociales* (es decir, que no se editó el *Tratado* completo, sino sólo su Introducción). Y dice también que la misma Introducción, "con adiciones, se reimprimió en Valparaíso". No se está diciendo que ambos sean el mismo libro, sino que ambos incluyen la mencionada Introducción. Sin embargo, un lector apresurado podría asumir otra cosa. Eso fue, justamente, lo que sucedió en 1975, fecha de la edición de *Obras completas de Simón Rodríguez* a cargo de Alfonso Rumazo, y lo que desde entonces ha seguido sucediendo. Partiendo de la similitud de títulos entre la edición de Concepción y la edición de Valparaíso, así como de la "Advertencia" que acabamos de citar, algunos editores modernos han supuesto que la edición de Valparaíso y la de Concepción son, en realidad, un mismo libro. Ello es sólo parcialmente cierto, y nuestra opinión es que ambas ediciones representan textos distintos, con particularidades en el contenido y la diagramación de la página, y que por ello deben ser reeditados de manera independiente, en lugar de reunirlos en un solo libro, como lo han intentado hacer distintos editores desde 1975. En las páginas siguientes haremos un examen comparado del contenido y la forma editorial de ambas ediciones, con el objeto de que el lector pueda juzgar el asunto con suficiente conocimiento.

Ofrecemos a continuación un esquema comparativo de los contenidos de la edición de Concepción, confrontados con los de la edición de Valparaíso. Para nombrar las secciones de cada libro, utilizamos los nombres creados por el mismo Rodríguez. Cuando la sección no tiene nombre, nos referimos a ella utilizando las primeras palabras con que comienza. Cuando es necesario, añadimos entre paréntesis breves notas sobre los contenidos de cada sección. Además, señalamos la disposición en páginas de las secciones, pues ello nos ayudará adelante cuando comentemos la forma editorial de la edición de Valparaíso.

Tratado sobre las luces y sobre las virtudes sociales

Contenidos de la edición de Concepción, Imprenta del Instituto, 1834	**Contenidos de la edición de Valparaíso, Imprenta del Mercurio, 1840**
Portadilla.	Portadilla
"Los autores…" (declaración de propiedad de las ideas expuestas).	"Los autores…"
Portada.	Portada.
	"Se publica este tratado…" (explicación sobre la forma de publicación de esta edición).
Galeato (incluye el programa de Lima). pp. 4-8.	
Respuesta a algunas objeciones que se han hecho al Pródromo de las *Sociedades americanas* y al modo de escribir que se usa en él. pp. 8-36.	
Introducción (definición de la educación popular). pp. 37-67.	Introducción. pp. 1-25.
Conclusión. pp. 67-74.	Conclusión. pp. 26-32.
	"Antes de entrar en materia…" (transición al resto del tratado, dividida en tres partes que explican el método del libro).
	1. Modo de presentar las cuestiones (interrumpido por un colofón en la página 42). pp. 33-41; 42-47.
	2. Forma que se da al discurso. pp. 48-59.
	3. Opinión del autor sobre la libertad de imprenta(a partir de la página 65 "se entra en materia", resumiendo los contenidos de la ed. Arequipa y desarrollando lo que habría faltado). p. 60-82.
"Un filósofo de nuestros tiempos…" (colofón). p. [75].	Colofón p. [83].

Esquema 3. Comparación de los contenidos de las dos ediciones del *Tratado sobre las luces y sobre las virtudes sociales.*

La mera revisión de este esquema permite comprender en qué se parecen ambas ediciones, y en qué difieren:

1. La edición de Concepción es única por dos razones:
    a. Incluye el prólogo "Galeato", en donde se cuentan las peripecias de la publicación de esta obra y se rescata el programa de Lima;
    b. Por primera vez, se cumple con la promesa de integrar las objeciones de los lectores en el marco del texto. Esa promesa ya no es respetada en la edición de Valparaíso.

2. Las ediciones de Concepción y Valparaíso comparten las siguientes secciones: los contenidos de la portadilla, la sección sin título que comienza con las palabras "Los autores…", los contenidos de la portada, la sección "Introducción" y la "Conclusión". Queda por averiguar aún si los contenidos son iguales en cada uno de estos lugares.
3. Finalmente, la edición de Valparaíso es única porque ofrece dos fragmentos de la continuación a la citada "Introducción":
    a. La sección "Antes de entrar en materia", a su vez dividida en tres partes:
        i. "Modo de plantear las cuestiones", con la teoría del aforismo empleada por Rodríguez,
        ii. "Forma que se da al discurso", con la teoría de la expresión empleada en *Sociedades americanas en 1828,*
        iii. "Opinión del autor sobre la libertad de imprenta", que al desarrollarse se convierte en un resumen de los contenidos de la edición de Arequipa, y una exposición de la teoría educativa de Rodríguez.

Además, el lector habrá notado que en el esquema 3 hemos señalado la existencia de diversos "colofones". Con esta palabra referimos a breves textos que Rodríguez coloca al final de ciertas secciones. En la edición de Concepción sólo hay uno, puesto que todo el libro fue impreso de golpe. Pero la edición de Valparaíso se fue imprimiendo poco a poco. Eso le da a dicha edición un ritmo expositivo especial, porque Rodríguez se ve obligado a cortar su discurso cada cierta cantidad de páginas e insertar un colofón que refuerce la idea general del libro. Ello también lo obliga a veces a reiniciar su exposición, o a referir a elementos de ella presentes en otras entregas. Estamos atestiguando el regreso de Rodríguez al fallido proyecto de publicar su tratado filosófico a la manera de una novela por entregas, el mismo proyecto que había anunciado en Arequipa, 1828, y que abandonó en Concepción, 1834. La sección sin título con que comienza la edición de Valparaíso explica con claridad este asunto:

Se publica este tratado por cuadernos de 10 pliegos, algo más o menos, para no truncar los capítulos

La foliacion sigue desde la 1ª página hasta la última de toda la obra-paraque las personas que quieran poner la coleccion en tomos, puedan hacerlo bajo un solo índice, sea cual fuere el grueso que den á cada volúmen[28].

Por ello, incluso las secciones compartidas por las ediciones de Concepción y Valparaíso tienen ligeras diferencias. Ellas no sólo obedecen al cambio de matiz en algunos planteamientos, sino también –y sobre todo- a la voluntad de Rodríguez por ofrecer un discurso que pueda ir entrando en los pliegos. Se trata del arte de "pintar" las páginas que Rodríguez explicará en las páginas 48 a 54 de la edición de Valparaíso:

28 RODRÍGUEZ, S (1840). *Luces y las virtudes sociales,* Valparaíso, Imprenta del Mercurio.

La LENGUA y la MANO
son los dotes mas preciosos del hombre
(observa Buffon)

Entiéndase aquí con respecto á la
INTENCION DE INSTRUIR

No se trata de la Importancia de la Palabra
porque
no hay quien no la conozca

La Importancia de su PINTURA
la conocen pocos bien
muchos….ni piensan en ella

no obstante
Se puede PINTAR sin HABLAR
pero nó HABLAR sin PINTAR

Los JESTOS son un BOSQUEJO

De lo que la *mano* no puede dibujar	{	por falta	}	de *medios* ó de tiempo

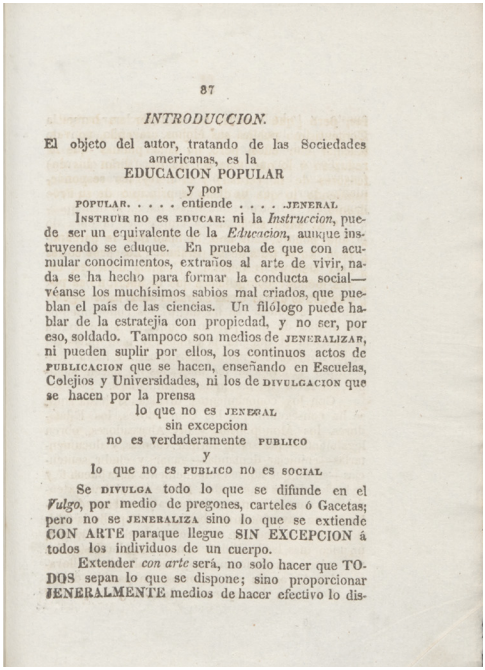
JESTICULAR es pintar EN EL AIRE
Al orador toca presentar sus Pensamientos bajo el punto de la vista en que otros lo han de considerar
Por la facilidad con que el auditorio conciba, y
Por la exactitud con que . . retenga
juzgará el ORADOR del mérito de su trabajo
El Escritor tiene que disponer sus Pájinas para obtener el mismo resultado
luego el arte de Escribir necesita
del arte de Pintar (Rodríguez, 1840: pp. 48 y 53-54).

La diferencia de estilo más importante entre las ediciones de Concepción y Valparaíso es ésta: la de Valparaíso tiene un ritmo creado en la transición de sus páginas. Ese ritmo se sostiene en un uso experimental de la diagramación, que implica un juego con el espacio en blanco de la página, y a veces, un trabajo sobre las familias tipográficas disponibles en la imprenta. De esa manera aparecen los "gestos" del texto escrito, que es comparado por Rodríguez con un cuerpo que se mueve. La edición de Valparaíso ha profundizado con radicalidad en el arte de "pintar" las páginas, y por ello debería reeditarse conservando, en la medida de lo posible, las características de diagramación[29].

Para que el lector pueda apreciar esto con mayor claridad, a continuación ofrecemos la primera página de la "Introducción" en las dos versiones. El texto es igual, pero en la edición de Valparaíso

29 La palabra "ritmo", que remite al lenguaje musical, es apropiada para describir este fenómeno, y el mismo Rodríguez comparará el fluir de su texto con la música, cuyos tonos, pausas, acentos y modulaciones se logran gracias al tamaño y variedad de los caracteres, y a la disposición visual de los aforismos, es decir, su separación y aislamiento. Véase: RODRÍGUEZ, S (1840). *Op. cit.,* pp. 54-55. Trabajé a detalle estos temas (el texto-cuerpo, el texto-música) en mi ponencia: "Arte de pensar, arte de imprimir, arte de escribir: *Sociedades americanas en 1828* de Simón Rodríguez", leída en el XV Congreso Internacional de Filosofía, Simposio "Heteronomías de la lectura", México, DF, 29 de enero de 2010.

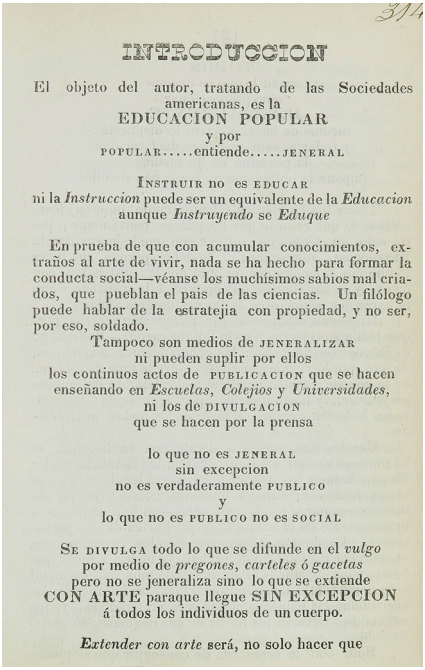
Rodríguez ha ido cortando las líneas, añadiendo pausas para la respiración y resaltando el carácter aforístico de su pensamiento:



87

INTRODUCCION.

El objeto del autor, tratando de las Sociedades americanas, es la
EDUCACION POPULAR
y por
POPULAR. . . . . entiende . . . . JENERAL
INSTRUIR no es EDUCAR: ni la *Instruccion*, puede ser un equivalente de la *Educacion*, aunque instruyendo se eduque. En prueba de que con acumular conocimientos, extraños al arte de vivir, nada se ha hecho para formar la conducta social—véanse los muchísimos sabios mal criados, que pueblan el país de las ciencias. Un filólogo puede hablar de la estratejia con propiedad, y no ser, por eso, soldado. Tampoco son medios de JENERALIZAR, ni pueden suplir por ellos, los continuos actos de PUBLICACION que se hacen, enseñando en Escuelas, Colejios y Universidades, ni los de DIVULGACION que se hacen por la prensa
lo que no es JENERAL
sin excepcion
no es verdaderamente PUBLICO
y
lo que no es PUBLICO no es SOCIAL
Se DIVULGA todo lo que se difunde en el *Vulgo*, por medio de pregones, carteles ó Gacetas; pero no se JENERALIZA sino lo que se extiende CON ARTE paraque llegue SIN EXCEPCION á todos los individuos de un cuerpo.
Extender *con arte* será, no solo hacer que TODOS sepan lo que se dispone; sino proporcionar JENERALMENTE medios de hacer efectivo lo dis-



INTRODUCCION

El objeto del autor, tratando de las Sociedades americanas, es la
EDUCACION POPULAR
y por
POPULAR.....entiende.....JENERAL

INSTRUIR no es EDUCAR
ni la *Instruccion* puede ser un equivalente de la *Educacion*
aunque *Instruyendo* se *Eduque*

En prueba de que con acumular conocimientos, extraños al arte de vivir, nada se ha hecho para formar la conducta social—véanse los muchísimos sabios mal criados, que pueblan el pais de las ciencias. Un filólogo puede hablar de la estratejia con propiedad, y no ser, por eso, soldado.
Tampoco son medios de JENERALIZAR
ni pueden suplir por ellos
los continuos actos de PUBLICACION que se hacen
enseñando en *Escuelas*, *Colejios* y *Universidades*,
ni los de DIVULGACION
que se hacen por la prensa

lo que no es JENERAL
sin excepcion
no es verdaderamente PUBLICO
y
lo que no es PUBLICO no es SOCIAL

SE DIVULGA todo lo que se difunde en el *vulgo*
por medio de *pregones*, *carteles ó gacetas*
pero no se jeneraliza sino lo que se extiende
CON ARTE paraque llegue SIN EXCEPCION
á todos los individuos de un cuerpo.

Extender con arte será, no solo hacer que

Además, como señaló Oscar Rodríguez Ortiz, hay abundantes diferencias de redacción, que van desde frases ligeramente retocadas hasta párrafos eliminados o rehechos. Dejamos para otro lugar el recuento de las variantes menores, porque incluir ese recuento aquí nos distraería del objeto principal del presente estudio[30].

En todo caso, de lo dicho hasta aquí se desprenden algunas conclusiones:

1. *Luces y virtudes sociales* fue pensada siempre como parte de *Sociedades americanas en 1828,* y deben editarse juntas, siguiendo las indicaciones del programa de Lima.

2. Las dos versiones de *Luces y virtudes sociales* acusan características que las hacen únicas. No es aconsejable editarlas como si fueran un solo texto. Ello es, sobre todo, claro cuando se revisa la edición de Valparaíso, que tiene un ritmo de página que le da unidad al conjunto: al mezclar la edición de Valparaíso con la edición de Concepción, esa unidad se pierde.

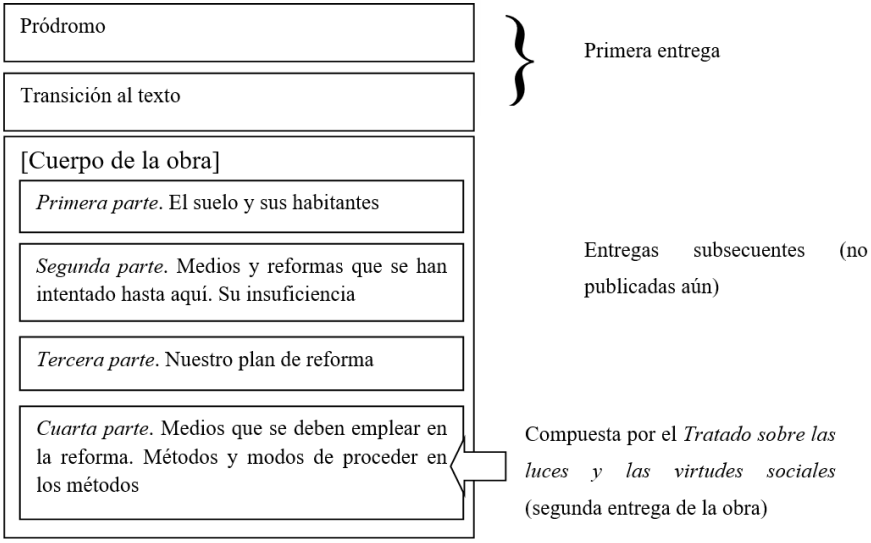
3. Al editar la edición de Valparaíso, es aconsejable respetar el corte de página hecho por el mismo Rodríguez, con el fin de transcribir lo más fielmente posible la "pintura" de cada página.

Los intentos de mezclar las ediciones de Concepción y Valparaíso para formar un único texto adolecen

30 Las dos variantes más importantes de dicha introducción fueron anotadas por Rodríguez Ortiz en su edición de Rodríguez, S (1990. *Sociedades americanas,* Caracas, Biblioteca Ayacucho, pp. 182-183, 184 y 195), que sigue parcialmente la ofrecida en la edición de 1975. Esa anotación conforma uno de los principales aportes de la edición de Ayacucho; hay que decir, sin embargo, que la edición de Ayacucho es poco clara en su manera de indicar variantes.

de un problema adicional: no avisan con claridad cuándo dejan de seguir una edición y comienzan a seguir la otra. Excepto la edición de Biblioteca Ayacucho, tampoco avisan qué texto transcriben en las secciones compartidas por ambas ediciones ("Introducción" y "Conclusión"). Lo mínimo que se esperaría en caso de mezclar las ediciones es una anotación que indique con claridad esos cambios.

Para concluir, regresemos a nuestro esquema, y hagamos una recapitulación de lo que, hasta ahora, sabemos:



Esquema 2

Recuperemos sintéticamente los elementos que nos permitieron la construcción de este esquema:

- La edición de Arequipa, 1828, se presentó como discurso preliminar de una obra más grande.
- El programa de Lima, 1831, explicó que el cuerpo de esa obra estaría dividido en cuatro partes, y dio un resumen de sus contenidos.
- La edición de Concepción, 1834, se presentó a sí misma como la cuarta parte del cuerpo de la obra.

Finalmente, la edición de Valparaíso, 1840, representa una nueva versión del texto editado en Concepción, y añade dos matices:

- Explica que el texto presentado no es, en rigor, sino la *introducción* a una cuarta parte que no se nos da completa.
- Además, explica que esa cuarta parte ahora se presentará a sí misma como la primera. En el momento de revisar la cuarta parte, en 1840, Rodríguez ha desordenado su libro.

No sabemos del nuevo orden de *Sociedades americanas en 1828* sino una cosa: el libro tiene una estructura que se corresponde con la cronología con la que Rodríguez ha ido editando sus fragmentos: la edición de Arequipa, 1828, sigue ocupando el papel de discurso preliminar, y la de Concepción-Valparaíso, 1834-1840, ocupa ahora el papel de primera parte.

LA EDICIÓN DE LIMA: EL INTENTO POR TERMINAR UNA OBRA INFINITA

Dos años después, en Lima, Simón Rodríguez hace el quinto intento por publicar su libro. En esta ocasión, Rodríguez recupera el nombre original de la obra: *Sociedades americanas en 1828.* Ya citamos la "Advertencia" a esa edición, que se presenta a sí misma como un intento de hacer la "edicion de toda la obra" [31]. La revisión del texto arroja la sensación de que Rodríguez tenía gran parte de la obra preparada, pero que conforme fue avanzando tuvo que improvisar añadiendo páginas dispersas o añadiendo textos que redactaba sobre la marcha. La primera mitad del libro parece dedicarse a la exposición sistemática de las tres partes del programa de Lima que aún no habían tenido exposición[32]. Hay, sin embargo, un claro punto de quiebre a partir del cual el texto pierde sistematicidad: lo que el lector comienza a encontrarse es un conjunto de fragmentos de texto que desarrollan puntos dispersos entre sí. Más que un libro, parece un archivo o un conjunto de notas que han sido editadas una después de la otra.

Trataremos de explicar sistemáticamente este punto, a partir de una revisión del índice de contenidos que ocupa la sección "Final" de la edición de Lima. Hemos numerado los contenidos del índice, con el objeto de mostrar con mayor claridad el citado punto de quiebre, que ocurre después del inciso 8.

Índice de contenidos, según el "Final" de la edición de Lima, 1842		
1. Amor propio	Reúne las respuestas de Rodríguez a los críticos de las ediciones de Concepción y Valparaíso	Esta primera sección de la edición de Lima conforma un texto unitario.
2. Fisonomía de las Nuevas Repúblicas.	Se corresponde con la primera parte del programa ("El suelo y sus habitantes").	
3. Nuevas Sociedades i Nuevos Gobiernos. 4. revolución de Francia. 5. La América.	Se corresponde con la segunda parte del programa ("Medios y reformas que se han intentado hasta aquí. Su insuficiencia").	
6. Fin de la Sociedad. 7. Escala de Reflexiones.	Se corresponde con la tercera parte del programa ("Nuestro plan de reforma").	
8. Suelo, situación i movimiento de las Repúblicas	Regreso a la parte primera del programa ("El suelo y sus habitantes").	A partir de aquí, la edición de Lima está integrada por fragmentos sueltos, que parecerían pertenecer a diferentes lugares del plan de Lima.
9. Estados Unidos 10. Comercio, Colonias i Cultos 11. Enfermedad del Siglo	Regreso a la parte segunda del programa ("Medios y reformas que se han intentado hasta aquí. Su insuficiencia").	
12. Orden i Conveniencia 13. Sentencias i Refranes 14. Modo de Pensar	Estas tres últimas secciones se presentan como fragmentos de un "diccionario de la propiedad de voces y términos políticos" que analizan críticamente algunas palabras utilizadas en las repúblicas autoritarias.	

Esquema 4.

Índice de contenidos del "Final" de *Sociedades americanas en 1828* (Lima Imprenta del Comercio por J. Monterola, 1842), confrontado con el proyecto del programa de Lima, 1831.

31 (1842). *Sociedades americanas en 1828.* Lima, Imprenta del Comercio por J. Monterola. Facsímil digital de la Biblioteca de la Universidad de Harvard: <http://id.lib.harvard.edu/aleph/006458716/catalog>., p. 2.

32 En esta exposición sistemática, Rodríguez regresa al esquema presentado en el programa de Lima, y por tanto, se desdice implícitamente de la voluntad de desordenar su libro expuesta en la edición de Valparaíso.

Algo ha ocurrido con Rodríguez: el intento por publicar la obra completa, que habría podido leerse como una unidad, de Arequipa, a Concepción-Valparaíso, a Lima, se ha vuelto un intento fallido. Rodríguez mismo se esfuerza por terminar la obra, entregando una serie de consideraciones finales que quieren darle unidad al conjunto. El texto cierra con una "Conclusión", y añade un "Epílogo" y un "Epi-Epílogo", que adelantan algunas reflexiones que no lograron encontrar lugar en la estructura del texto. Los contenidos del Epi-Epílogo anticipan algunos de los elementos que, según el Programa, habrían formado parte de la segunda parte:

Índice de contenidos del Epi-Epílogo, según el "Final" de la edición de Lima, 1842	
1. Comercio 2. Cultos 3. Colonias 4. Internacion de Colonos	Nuevo regreso a los contenidos que deberían formar parte de la segunda parte del programa ("Medios y reformas que se han intentado hasta aquí. Su insuficiencia").

Esquema 5.

Índice de contenidos del "Epi-Epílogo" de *Sociedades americanas en 1828* (Lima Imprenta del Comercio por J. Monterola, 1842), confrontado con el proyecto del programa de Lima, 1831.

El "Final" de la obra, además de ofrecernos esta guía, expone las últimas reflexiones de Simón Rodríguez, que según el autor, se componen de "las atenciones del dia", que refieren, tanto a las "atenciones de *Presente*" como a las "atenciones de *Futuro*"[33]:

Atenciones de Presente { Pan, Justicia, Enseñanza i, Moderacion

Atenciones de Futuro { Educacion Popular i, Colonizacion

En lugar de pensar { en Comercio, en Colonias, en Cultos i, en Reyes } pensemos en tener { Pan, Justicia, Enseñanza i, Moderacion

13

"Pan, justicia, enseñanza y moderación" serán los últimos puntos tratados en el "Final". Cada uno de esos problemas tendrá su tratamiento separado, a partir de propuestas concretas que, entre otras cosas, incluyen una propuesta de ley para la colonización y la educación popular[34], y el esquema de un "banco industrial de depósito y descuento"[35]. Se trata, pues, de contenidos que, según el Programa, formarían parte de la cuarta parte de la obra: el programa concreto de trabajo.

33 RODRÍGUEZ, S (1842). *Op. cit.,* p. 96.

34 *Ibíd.,* pp. 114-117.

35 *Ibíd.,* pp. 100-101.

Así pues, el libro nunca llega a concretarse como obra cerrada: en cuanto proyecto editorial, sigue un plan expuesto en el programa de Lima, 1831, que orienta a Rodríguez en los intentos azarosos por publicar fragmentos de la obra; sin embargo, a partir de la edición de Valparaíso, 1840, Rodríguez comienza a dudar del plan que se ha propuesto; en Lima, 1842, el sabio tiene una última oportunidad y decide publicar la obra completa: en esa ocasión regresa al programa de Lima, 1831, que le sirve para organizar la primera parte de la edición de Lima, 1842; y sin embargo, el cansancio, la pérdida de papeles, o alguna otra circunstancia de la que no tenemos noticia, llevan a Rodríguez a perder el hilo que él mismo había propuesto en el programa de 1831: la segunda parte de la edición de Lima, 1842, parece estar construida con fragmentos y notas.

CONCLUSIONES

En un esbozo de la ética del artista, José Martí había escrito que "sólo los que han bregado cuerpo a cuerpo con la verdad, para reducirla a la frase o al verso, saben cuánto honor hay en ser vencido por ella"[36]. Por razones similares, en sus breves notas sobre Simón Rodríguez José Lezama Lima esbozó una hermosa reflexión sobre las promesas contenidas en lo que otros habrían juzgado como un fracaso. El tema ha regresado en el título que León Rozitchner quería darle a su libro sobre Rodríguez: *El triunfo de un fracaso ejemplar.*

Todas estas voces deberían prevenirnos contra la posibilidad de asumir que Rodríguez "fracasó" en la edición de este libro. *Sociedades americanas en 1828* no llega nunca a decir lo que se proponía: es una obra inconclusa, abierta, que ofrece a sus lectores la posibilidad única de entrar al taller del pensamiento de Rodríguez, y acompañarlo en el proceso de pensar y repensar los temas que le preocupan. Tiene la generosidad de todas las obras abiertas: no ofrece un pensamiento terminado. Invita a la apropiación y la polémica.

El objeto de estas líneas ha sido ofrecer una argumentación filológica que pueda guiar a los futuros editores de esta obra inconclusa. Fundamentándonos en los detalles expuestos en las páginas precedentes, creemos que la mejor forma de editar *Sociedades americanas en 1828* es ofrecer las cuatro versiones íntegras, una después de otra, siguiendo el orden de publicación; ofreciendo íntegramente las ediciones de Concepción y Valparaíso en lugar de mezclarlas en un solo texto; conservando el juego de estilos tipográficos presente en las cuatro versiones; y respetando, en la medida de lo posible, la diagramación de la edición de Valparaíso, que ha llevado el arte de "pintar" las páginas hasta su más compleja expresión.

APÉNDICE. LOS TEXTOS COMPLEMENTARIOS DE Sociedades americanas en 1828

En los años que le quedaban de vida, Rodríguez hizo un último intento para publicar una serie de textos que complementan las cuatro versiones de *Sociedades americanas en 1828,* y a veces intentan ofrecer adelantos de lo que faltaba por publicar y quedó definitivamente inédito. Esos textos periodísticos a veces también resumen los contenidos de una de las versiones ya aparecidas. En el presente apéndice revisaremos esos textos y trataremos de darles una clasificación que clarifique el tipo de relación que tienen con el proyecto editorial que hemos venido reconstruyendo.

1. Así, el "Extracto de la Introducción a *Sociedades americanas*" aparecido en *El Mercurio* de Valparaíso del 27 de febrero de 1840, como parte de una serie de colaboraciones del autor, es, como su nombre lo indica, un extracto de los contenidos ya editados en el pródromo de Arequipa, 1828. El texto es útil para comprender cómo circularon las ideas de Rodríguez, pero en rigor no añade nada a lo ya expuesto en las cuatro versiones de *Sociedades americanas en 1828.*

36 MARTI, J (1991). "Nueva exposición de los pintores impresionistas", in: *Obras completas,* vol. XIX, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, p. 103.

2. Por otro lado, el "Extracto sucinto de mi obra sobre la *Educación republicana*", que apareció en tres entregas, en los números 39, 40 y 42 del periódico *El Neo-Granadino* de Bogotá, en mayo de 1849, es una cosa distinta. No se trata, en realidad, de un "extracto", sino de una nueva exposición de los contenidos de *Sociedades americanas en 1828* referidos al problema de la educación popular. Esta nueva exposición incluso añade temas que no están presentes en las cuatro versiones. Si se tratara de un "extracto", en todo caso, lo sería de las partes no publicadas del libro. En ese sentido, el texto debería incluirse como apéndice a cualquier edición crítica de *Sociedades americanas en 1828.*
3. En 1843, Rodríguez publicó en la Imprenta del Comercio por J. M. Monterola, en Lima, una serie de seis gacetas bajo el título común de *Crítica de las providencias del gobierno.* Hasta ahora, habíamos podido acceder a estos textos sólo bajo la forma de una reproducción facsimilar de pésima calidad aparecida en las *Obras completas,* que hacía muy difícil la lectura del texto. A finales de 2013, el grupo de investigación "O inventamos o erramos" al cual pertenezco publicó en México una nueva reproducción facsimilar del texto, a partir de nuevas fotografías, en una impresión que respeta el tamaño del original. La sexta gaceta incluye, en su última página, el siguiente párrafo:

El año 28 dió, en Arequipa, el primer ataque al Gobierno Representativo i al abuso de la prensa, un Cuaderno de 9 pliegos intitulado SOCIEDADES AMERICANAS *[el cuaderno es el Pródromo o discurso precursor, de una obra larga que las circunstancias no han permitido continuar] – i el año 30 (en Arequipa tambien) apareció la defensa de los Jefes Republicanos, en la persona del Jeneral Bolívar. Chocáron con las preocupaciones las Ideas,, i muchos de los que debian acojerlas las despreciáron: la Defensa de Bolívar, tasada en 2 pesos por costos de impresion, la hizo vender un librero por las calles a real,, i el Pródromo anduvo por las tiendas envolviendo Especias – ahora buscan uno y otro = luego se aprecia hoy lo que se despreció ayer. En Concepción de Chile, en Valparaiso i últimamente en Lima, he insistido imprimiendo lo mismo i algo mas, segun las circunstancias,, i ahora reaparecen en estas hojas, como Crítica de las Providencias del Gobierno* [37].

Como podemos ver, Rodríguez presenta la *Crítica de las providencias del gobierno* como una continuación, con otro título, de un cuerpo textual constituido por el conjunto de textos que elaboran el "primer ataque al Gobierno Representativo i al abuso de la prensa"; ese conjunto de textos habría tenido, como primer nombre, *Sociedades americanas,* y estaría conformado por las ediciones de este libro aparecidas en Arequipa, Concepción, Valparaíso y Lima. Además, Rodríguez menciona la *Defensa de Bolívar* como parte de este conjunto textual, sin que quede claro si esa mención se debe a que la *Defensa de Bolívar* forma parte de *Sociedades americanas en 1828,* o si, como parece más probable, la *Defensa de Bolívar* sólo forma parte de los escritos de crítica política, en los que *Sociedades americanas en 1828* está incluido[38].

En todo caso, la declaración explícita que acabamos de citar, que afilia la *Crítica de las providencias del gobierno* con el proyecto editorial de *Sociedades americanas en 1828,* nos lleva a proponer que dicha *Crítica* sea editada en el apéndice de la edición crítica que imaginamos de *Sociedades americanas en 1828,* acompañando de esa manera el "Extracto sucinto de mi obra sobre la educación republicana" aparecido en 1849; desde el punto de vista conceptual, además, la *Crítica* aborda elementos que el programa de Lima ubica en la segunda parte. Ambos forman parte de un conjunto textual cualitativamente distinto de las cuatro versiones de *Sociedades americanas en 1828:* si esas cuatro versiones se

37 RODRÍGUEZ, S (2013). *Crítica de las providencias del gobierno. Lima. Imprenta del Comercio por J. M. Monterola. 1843*, México, O Inventamos o Erramos, p. 22.

38 A lo largo del presente texto, seguimos la convención usual de referirnos a *El Libertador del Mediodía de América y sus compañeros de armas defendidos por un amigo de la causa social* con el título más corto de *Defensa de Bolívar.*

presentan como fragmentos con cierto grado de autonomía relativa que permite leerlos como libros independientes, el "Extracto sucinto" y la *Crítica* son textos de circunstancia cuyo fin es prolongar una reflexión que está en alguna de las cuatro versiones, o exponer algún aspecto que esas cuatro versiones no alcanzaron a desarrollar.

4. Hay otros textos cuya integración en ese conjunto textual se revela problemática. Así, los "Consejos de amigo dados al Colegio de Latacunga", trabajo manuscrito realizado entre 1850 y 1851 a petición de Rafael Quevedo, rector del colegio de San Vicente, Latacunga (Ecuador), forman parte de una serie de escritos de circunstancia en donde también se podría ubicar las "Observaciones sobre el terreno de Vincoaya con respecto a la empresa de desviar el curso natural de sus aguas y conducirlas por el río Zumbay al de Arequipa" (1830) y el "Informe presentado a la Intendencia de la Provincia de Concepción de Chile" escrito en coautoría con Ambrosio Lozier y Juan José Arteaga para explicar el estado de la ciudad después del terremoto de 1835.

Sin embargo, los "Consejos de amigo dados al Colegio de Latacunga" no sólo comparten tema con los textos de *Sociedades americanas en 1828* dedicados a exponer la teoría rodriguista de la educación, sino que mucha veces están escritos en un delicado juego de referencias intertextuales, en donde Rodríguez cita implícitamente *Sociedades americanas en 1828* o alude a fragmentos concretos: "El objeto de la INSTRUCCION es la SOCIABILIDAD / i el.. de la SOCIABILIDAD es hacer menos penosa la vida"; "la Instrucción Pública... en el siglo 19/ pide MUCHA FILOSOFÍA"; "LEER, es RESUCITAR IDEAS"…[39].

Ello no quiere decir que los "Consejos de amigos dados al Colegio de Latacunga" formen parte de *Sociedades americanas en 1828.* Rodríguez giró en torno de los mismos temas a lo largo de toda su obra. En el presente trabajo, hemos tratado de mostrar que *Sociedades americanas en 1828* no sólo fue pensado como un texto con unidad temática, sino también como un *proyecto editorial*, en donde cada fragmento declara su afiliación en el conjunto textual que constituiría el libro una vez publicado. Esa declaración de afiliación es, justamente, lo que le falta a los "Consejos de amigos dados al Colegio de Latacunga".

Es un caso similar a lo ocurrido con otros textos de Rodríguez que comparten temática con los contenidos de *Sociedades americanas en 1828* expuestos en el programa de Lima, como la serie de artículos "Partidos", publicados en el *Mercurio de Valparaíso* los días 11, 12, 13, 14, 18, 20, 21, 22, 24, 26 y 28 de febrero de 1840. "Partidos" es un trabajo de crítica política, que parte del análisis del sentido de las palabras utilizadas en el debate de la época. Rodríguez había usado ese método en su *Defensa de Bolívar,* y como vimos arriba, regresará a él en partes importantes de la cuarta versión de *Sociedades americanas en 1828.* De hecho, tanto en el contenido, como en el método, "Partidos" guarda semejanzas con las cuatro versiones *Sociedades americanas en 1828,* a cuyo *Tratado sobre las luces y las virtudes sociales* se refiere explícitamente en el artículo 7, publicado el 21 de febrero. Sin embargo, tampoco "Partidos" declara explícitamente su afiliación al proyecto editorial de *Sociedades americanas en 1828.* Es parte de la obra de Rodríguez, pero no del proyecto de libro que hemos tratado de reconstruir.

Finalmente, la *Defensa de Bolívar,* publicada en 1830, tiene en su última parte una "Nota sobre el proyecto de educación popular" que expone de manera narrativa el funcionamiento de las escuelas populares de Bolivia, ejemplificando de esta manera los "métodos" y "medios" que Rodríguez habría expuesto en la cuarta parte de *Sociedades americanas en 1828* delineada en el programa de Lima. La *Defensa de Bolívar* tampoco tiene declaración de afiliación con el proyecto editorial de *Sociedades americanas en 1828,* pero el fragmento citado de la *Crítica de las providencias del gobierno* contiene una declaración que podría afiliar la *Defensa* al citado proyecto editorial. Todo depende de cómo interpretemos ese párrafo.

39 RODRÍGUEZ, S (1975). "Consejos de amigos dados al Colegio de Latacunga", in: *Obras completas,* Ed. cit. T. II, pp. 13, 16 y 29.

Terminamos esta sección con el siguiente esquema, que sistematiza la relación entre *Sociedades americanas en 1828* y los otros textos de Rodríguez:

I. Versiones completas de *Sociedades americanas en 1828*	**II. Textos complementarios que declaran su afiliación a *Sociedades americanas en 1828* en cuanto proyecto editorial**		**III. Extractos de las cuatro versiones completas de este libro**
	II.1. Fragmentos de las partes no publicadas de esta obra	*II. 2. Textos publicados con otro título que se presentan como continuaciones de la obra*	
1. Programa de Lima, 1831. 2. Pródromo (Arequipa, 1828). 3. *Luces y virtudes sociales* (Concepción, 1830). 4. *Luces y virtudes sociales* (Valparaíso, 1834). 5. *Sociedades americanas en 1828* (Lima, 1842).	1. "Extracto sucinto de mi obra sobre la *Educación republicana*" (publicado en el *Neo-Granadino,* 1849).	*1. Crítica de las providencias del gobierno* (1843). 2. "Nota sobre el proyecto de educación popular", incluida en la *Defensa de Bolívar* (1830) (en caso de que aceptemos la evidencia que ofrece la *Crítica sobre las providencias del gobierno*).	1. "Extracto de la Introducción a *Sociedades americanas*" (publicados en *El Mercurio de Valparaíso*, 1840).

Esquema 6.
Los textos que integran *Sociedades americanas en 1828* en cuanto proyecto editorial

Éstos son los contornos de un pensamiento unitario que adquiere forma material con el pasar de los años. Las reflexiones se encarnan en el cuerpo de un libro infinito: un libro abierto que aparece poco a

poco sin cerrar sus temas, invitando a sus lectores a seguir la pista que deja su fuga a través de épocas y países… Invitándolo, también, a cerrar el juego, lo cual también quiere decir heredarlo*:* completar el libro por medio de la acción, la reflexión y la lectura.

UNIVERSIDAD DEL ZULIA

Utopía y Praxis Latinoamericana

AÑO 21, Nº 75

Esta revista fue editada en formato digital y publicada en diciembre de 2016, por el ***Fondo Editorial Serbiluz, Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela***

www.luz.edu.ve
www.serbi.luz.edu.ve
produccioncientifica.luz.edu.ve

Utopía y Praxis Latinoamericana

Dep. legal: ppi 201502ZU4650

Esta publicación científica en formato digital es continuidad de la revista impresa
ISSN 1315-5216
Depósito legal pp 199602ZU720

Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social

Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela
Facultad de Ciencias Económicas y Sociales
Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA)

AÑO 21, Nº75
Octubre-Diciembre
2 0 1 6

UNIVERSIDAD DEL ZULIA
Serbiluz
Sistema de Servicios Bibliotecarios y de Información
Biblioteca Digital
Repositorio Académico

ARTÍCULOS

UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 21, Nº. 75 (OCTUBRE-DICIEMBRE), 2016, PP. 93-111
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.

Derechos sociales fundamentales: Consideraciones iusfilosóficas de sus dilemas. Aproximación utópica desde la Bioética Global[1]

Basic Social Rights: Jusphilosophical Considerations of Their Dilemmas. Utopian Approach from Global Bioethics

José Vicente VILLALLOBOS ANTÚNEZ
Universidad del Zulia, Venezuela.

Francisco GANGA
Universidad de Los Lagos, Chile.

Resumen

La concepción clásica de los derechos sociales es la de considerarlos como derechos de corte económico, debido al grado de compromiso que asumen los Estados para dar cumplimiento a sus exigencias. Generalmente se acepta que su satisfacción amerita una asignación de recursos, lo que conlleva en la práctica a una subvaloración iusfilosófica y política, frente a derechos clásicos fundamentales como los derechos de primera o de segunda generación. Asumiendo la cuestión generacional como un problema histórico-metodológico, en este artículo se analizan los derechos de cuarta generación a partir de la concepción bioeticista global, interceptándolos con la concepción kantiana de la ética formal. El argumento se hilvana a la luz de las concepciones actuales sobre las utopías de convivencia que discutimos en contextos constitucionales, con argumentos de la bioética global (Hoyos, 2012). Se concluye que la cuarta generación de derechos surgida como derechos sociales fundamentales, contribuye a la reafirmación de las utopías de convivencia, y hace parte de la doctrina de los derechos humanos en contextos de sociedades democráticas, lamentablemente marcadas por pobreza y exclusión en Latinoamérica.

Palabras Clave: Derechos; utopía; bioética global; derechos humanos.

Abstract

The classical conception of social rights is one that considers them as rights of an economic kind because of the degree of commitment assumed by the States to comply with their demands. It is generally accepted that satisfying these demands calls for the allocation of resources, which in practice leads to a jusphilosophical and political undervaluation vis-à-vis classic fundamental rights as well as the rights of first or second generation. Assuming the generational issue as a historical-methodological problem, in this article I analyze the rights of fourth generation from the global bioethicist conception and intercept them with the Kantian conception of formal ethics. The argument is woven in light of current conceptions of the utopias of coexistence we discuss in constitutional contexts with the arguments of global bioethics (Hoyos, 2012). It is concluded that rights of fourth generation understood as fundamental social rights contribute to the reaffirmation of utopias of coexistence; for it is part of the doctrine of human rights in the context of democratic societies unfortunately marked by poverty and exclusion in Latin America.

Keywords: Rights; utopia; global bioethics; human rights.

1 Este ensayo tuvo su germen en forma de ponencia presentada en el 1er. Encuentro Internacional sobre Derechos Sociales, celebrado en la Universidad de la Guajira, Riohacha, Colombia, los días 31 de julio y 1ro. de agosto de 2015. El presente, es una versión e interpretación desde la Bioética Global, cuyos resultados se insertan, como la ponencia mencionada, en el desarrollo del proyecto de investigación aprobado en el contexto del Posdoctorado en Derechos Humanos, de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas de La Universidad del Zulia (LUZ, Junio 2014-Abril 2016).

Recibido: 13-06-2016 ● Aceptado: 29-08-2016

INTRODUCCIÓN

El presente artículo se propone estudiar el nexo interno entre derechos humanos y derechos sociales desde una perspectiva iusfilosófica constitucional, en el contexto de la bioética global. A partir de esta heurística, se articulan algunas propiedades de ambas categorías para definir los derechos sociales como *derechos sociales fundamentales*, en el marco de la utopía de convivencia delineada por el orden jurídico venezolano. El giro interpretativo asume como núcleo y a la vez como entramado hermenéutico uno de los conceptos filosóficos más importantes que de acuerdo con nuestros propósitos hemos considerado para este tema: la doctrina kantiana de la *razón práctica*[2].

De acuerdo con nuestra interpretación, Kant plantea deontológicamente que la acción ética es aquella que se propone el vínculo interno entre la moral y su derivado práctico, siempre que el sujeto se haya propuesto el cumplimiento del deber, y siempre que el uso de la razón persiga la finalidad de la voluntad orientada hacia y por la acción. No obstante, tenemos en cuenta sus implicaciones en el contexto de la autonomía de la voluntad propiamente dicha, y su derivación como praxis del bien, así como sus implicaciones en la libertad, justamente hacia la práctica de la bondad por parte del sujeto libre. Ambos tipos de consecuencias se presentan precisamente por haber sido pensada la acción desde la mismidad del sujeto, o como lo denomina críticamente Enrique Dussel, desde un "solipsismo moral", en virtud de su formalismo exacerbado; sin embargo, pensamos que este solipsismo contribuye a la conformación del mundo de vida deseado, según veremos.

La derivación filosófica que tratamos de reconstruir a partir de este ideal, implica considerar la dicotomía planteada como parte de una unidad conceptual. Los derechos sociales son fundamentales pues se trata de perseguir la acción justificada por la realización del bien y de la praxis de la bondad, encaminada hacia lo bueno y lo bondadoso, no solo por parte del Estado sino por toda la institucionalidad que le es propia para el establecimiento constitucional de la doctrina que subyace al constructo filosófico. Consideramos que basta con esta premisa para la reconstrucción de los argumentos que conforman la dualidad metodológica que se propone, aunque estamos conscientes de la existencia de premisas importantes para su replanteamiento, como lo serían, por ejemplo, la institucionalidad de los derechos y la adecuación de políticas para su realización[3], tenidas así como dos premisas también necesarias. No obstante, haremos algunas reflexiones en los apartados de este trabajo sobre estas importantes premisas, reconstruyendo sus argumentos en orden a su definición como tales derechos, pues ellos van en vía de lo que hemos denominado las "utopías de convivencia".

Como primer enunciado de este entramado que reconstruimos a la luz del imperativo hipotético kantiano, puede afirmarse, por ejemplo, que cumplir el deber de acción es acercarse al mundo de la praxis desde una perspectiva social y no solo individual, de manera que respetar la vida, como deber de abstención de transgresión cuyo sujeto activo es el Estado, en cualquier circunstancia, y reconocer el derecho a alimentarse adecuadamente, cuyo derecho de petición se le atribuye al ciudadano, también en cualquier situación fáctica, serían ambos derechos/deberes fundamentales que se auto-implican: no hay fácticamente vida humana sin alimentación; tanto como que toda alimentación humana cumple sus fines

2 KANT, E (2003). *Crítica de la razón práctica*, Editorial Lossada, Buenos Aires. Argentina; KANT, E (2007). *Fundamentación a la metafísica de la costumbre*, Pedro M. Rosario Barbosa (Editor.), de la Traducción de Manuel García Morente. San Juan, Puerto Rico.

3 Sin instituciones jurídicas no podrían estructurarse los derechos sociales fundamentales, como tampoco sin la adecuación del constructo a las realidades sociales de pobreza y exclusión que caracterizan a los pueblos pobres, a través de políticas públicas de inclusión.

si se satisfacen los mínimos requerimientos de la vida[4], cuestión que va en la dirección del respeto de la dignidad[5]. Esta interpretación ética nuestra deriva de la ética material vitalista de Enrique Dussel, cuando afirma en cada uno de los capítulos de una de sus obras clásicas[6], que: "Esta ética es una ética de la vida". Con ella hace una exigente interpretación histórico-filosófica acerca del entramado del "sistema mundo", dando pie al sistema de los derechos en el contexto planetario, a pesar de las pretensiones prevalecientes del universalismo formal ético preconizado por filósofos y juristas de Occidente[7].

En consonancia con esta posición, esto es, en el marco de una ética para la vida, se han afirmado argumentos por parte de filósofos latinoamericanos, como Hoyos Vásquez o Cely Galindo, que la formación del entramado crítico del actual giro tecnocientífico característico del entorno socio-político ordenador del mundo de exigencias normativo, antepone nuevos retos a la vida en comunidad; de tal modo, éstos vienen siendo discutidos a la luz de la dignidad humana desde una perspectiva global como expresión de un geocentrismo ético que va necesariamente más allá de reduccionismos jurídicos, dando así pie a la Bioética como entramado de discusión que propugna la dignidad de la vida humana en el contexto global; ello es discutido en este trabajo, especialmente proponiendo lo que creemos son argumentos de validez formal y material para justificar ética y jurídicamente los derechos sociales fundamentales.

De allí, entonces, se afirma con fuerza argumentativa, que la bioética tiene una raigambre totalmente humanista en su perspectiva de relaciones con el desarrollo tecnocientífico, cuestión que es señalada como fundante de la materialidad y prosecución de la convivencia bajo una estructura lógica propia únicamente de regímenes democráticos[8], justamente al ser posible bajo este tipo de regímenes el hecho de darle fuerzas a los discursos de fundamentación de los derechos bajo principios procedimentales[9]. Es palmaria la idea de que los sistemas políticos en América Latina aspiran a la superación de la pobreza y la exclusión, dando pie a la reconstrucción utópica del mundo de vida y de la convivencia, con lo cual cruzan así, ineludiblemente, los caminos que conllevan a la concepción iusfilosófica de los derechos fundamentales, consagrados positivamente en las Constituciones que fueron promulgadas después de las dictaduras oprobiosas de los años ochenta y principios de los noventa (con algunas excepciones); estos derechos fueron conquistados definitivamente por las sociedades para generar proyectos de

4 No es suficiente satisfacer uno u otro requerimiento; es necesario cumplir con el deber ético, jurídico y político de procurar la alimentación sana de la comunidad política, especialmente cuando se trata de pobres no invitados a la fiesta, cuestión que caracteriza a los pueblos latinoamericanos así como a los pueblos de otras regiones del orbe. Esta idea parte de la lógica argumentativa que va en armonía con el imperativo hipotético kantiano y con el principio de justicia de la bioética clásica, como se verá más adelante. Ver este principio en CAMPS, V (2005). *La voluntad de vivir*. Editorial Ariel, Barcelona, España; VAN RENSEALER, P (2001). *Bioética, la Ciencia de la Supervivencia*.; LLANO ESCOBAR, A (Comp.) *¿Qué es bioética?* 3R Editores Ltda. Colección Bioética, Bogotá, D. C. Colombia.

5 Plantearse que el respeto de la dignidad es la finalidad de la vida, pasa por interpretar que la condición humana es, de suyo, condición de toda vida. Por ello, no solo se trata de la dignidad humana sino de la dignidad en su sentido de complejidad global, al tratarse de la preservación de todo aquello que propicia la vida humana, tales como los elementos bióticos, manifiestos a través de la biodiversidad, y los no bióticos, como el agua y el aire. Sin embargo, el sentido de la dignidad, también va en un tránsito por la temporalidad de la vida humana y de los derechos que comporta en el decurso del tiempo del sujeto, incluso de su tiempo futuro. Para una perspectiva de la dignidad en su sentido de la temporalidad de los Derechos Humanos, véase en VILLALOBOS ANTÚNEZ, JV & GANGA, F (2016). "Bioética, dignidad e intertemporalidad de los Bioderechos Humanos", *Revista de Filosofía*, Vol. 82, No. 2, Mayo-Agosto, Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela (en prensa).

6 DUSSEL, E (1998): Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión, Editorial Trotta, Madrid. Ver pp.: 91, 167, 235, 309, 411 y 495.

7 DUSSEL, E (1998). *Op. cit*; ver los argumentos en HABERMAS, J (1998). *Facticidad y validez*. Editorial Trotta, Madrid.

8 La bioética en el sentido social solo es posible bajo un régimen democrático, en el cual se fundamentan los derechos sociales como primado de acción del Estado.

9 Para una discusión acerca de la tesis sobre la fundamentación de los derechos fundamentales, ver: VILLALOBOS ANTÚNEZ, JV & BOZO, F (2010). "El discurso jurídico y la tesis de indeterminación del derecho de Jûrgen Habermas", *Frónesis*. Revista de filosofía jurídica, social y política, Vol. 17, No. 3, Instituto de Filosofía del Derecho "Dr. J.M. Delgado Ocando", Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela, pp. 379-397.

perpetuación de la vida, evidentemente de forma dramática, luego de los acontecimientos que llevaron a la destrucción, represión y aniquilamiento de disidentes en las Américas del Sur y Central[10].

En consecuencia de lo anterior, la idea es dejar planteado en este artículo la "situación" de *globalidad* que se teje entre los distintos tipos de derechos surgidos en el contexto de la factualidad social humana, especialmente mediante la interpretación desde la bioética global de los contextos de pobreza y exclusión que caracterizan la Modernidad Latinoamericana, pues el hecho mismo de estar supeditados a reglas de convivencia y por tanto reglas de respeto ético y jurídico, hace ver en la argumentación que las premisas que pueden reconstruirse en este entramado lógico y social, dependen de una auto-legitimación del sujeto, pero dependientes también de su reconocimiento por parte de los órganos institucionales a partir del geocentrismo de la vida; por ello, la legitimidad conformada dependerá del grado de respeto y consideración que cada sujeto jurídico esté dispuesto a cumplir en la trabazón política así conformada, pero cuyo protagonismo de reconocimiento es materializado por los actores, especialmente aquellos que son representativos tanto de la institucionalidad como de la juridicidad del Estado.

Como queda claro a lo largo de la historia del siglo XX latinoamericano, el Estado se ha visto y se ve sometido a las tensiones propias de exigencias de la moralidad pública por parte del ciudadano, pues éste aspiró siempre, aunque hoy lo hace con la fuerza de apremio que imprimen las circunstancias socio-económicas y políticas, a una vida digna presente y futura. En eso consiste precisamente la utopía encarnada en los Derechos Humanos, positivizados como Derechos Sociales Fundamentales[11]: en hacer intentos formales y materiales (institucionales mediante leyes y planes estratégicos), para que el ciudadano alcance así legítimamente el bienestar social[12]; se trata de la realización del propio bien y de ser destinatario legítimo de una determinada praxis de bondad contextual.

Por esas razones, considerar el derecho a la vida sin su correlato necesario, el derecho a satisfacer necesidades básicas, o el derecho a vivir en un régimen democrático sin el necesario derecho a ser educado con los estándares actuales de conocimiento (culturalmente hablando)[13], sería un contrasentido que impediría el ejercicio de la autonomía de la voluntad, clave de interpretación de estos dilemas contemporáneos de la vida en sociedad que nos ha presentado este siglo XXI, paradójicamente hipertecnologizado e hiperempobrecido, especialmente en Nuestra América maltratada por el hambre, la miseria y la exclusión, pero especialmente empobrecido por la traición a los ideales de libertad y convivencia prometidos. Una acción de esta naturaleza, anula de forma dramática las utopías de vida buena[14], tejidas en el entramado social a lo largo y tendido de los años que anteceden a este siglo que transitamos, caracterizados por incertidumbres sociales, políticas, culturales y económicas, pero también científicas y tecnológicas.

10 Se citan los casos de Argentina, Chile, Uruguay, Paraguay, Bolivia, Perú, Honduras, El Salvador, Guatemala, entre los países con mayor exterminio de la disidencia. Sin embargo, para una discusión controversial acerca del significado de las dictaduras latinoamericanas, ver: ARRATIA, A (2010). "Dictaduras latinoamericanas", *Revista Venezolana de Análisis de Coyuntura*. Vol. XVI, No. 1, enero-junio, Universidad Central de Venezuela, Caracas, pp. 33-51.

11 En Venezuela, en los dos últimos años, esta exigencia de vida buena ha ido *in crescendo* debido a una concepción política que de forma persistente se empeña en cumplir con el deber de asistencia a los desposeídos sin que por ello se acompañe la acción política con programas consistentes que contribuyan a la disminución de la pobreza y la exclusión, más allá de la retórica.

12 Para una perspectiva de la pobreza en este sentido, ver: ANAYA NARVÁEZ, AR; BUELVAS PARRA, J & VALENCIA BURGOS, C (2016). "Modelo Probit para la medición de la pobreza en Montería, Colombia", *Revista Opción*, Año 31, No. 78, Enero-Abril, Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela, pp. 42-64.

13 Precisamente uno de los más grandes problemas que atraviesan nuestras sociedades marcadas por la pobreza y la exclusión, es su imposibilidad fáctica de acceder a niveles óptimos de educación, y por tanto, de información clave, de manera que le permita elevar así el nivel crítico frente a la acción del Estado en torno a las exigencias de salud y alimentación, o mejor dicho, frente a los derechos económicos y sociales, que luego propiciarían una verdadera *autonomía*¸ en sentido kantiano, para la toma de *su* conciencia de "libertad".

14 Para una concepción de utopía en sentido de justicia, Ver nota 16.

Pues bien, a partir de estas consideraciones, se trata en este trabajo de hilvanar algunas ideas que permitan entender el constructo filosófico *Derechos Humanos* a partir de su consideración vital[15] en el contexto socioeconómico y político, pues se intentan desarticular los conceptos que conforman esta nueva realidad mostrada por el ya adolescente siglo XXI: mientras por un lado hay un altísimo desarrollo tecnocientífico en países dominantes en tecnología de punta, que es comprada por consumidores atraídos por la ideología del hecho innovador, hay un fuerte marcaje de subsistencia de diferentes niveles de vida en países pobres como los latinoamericanos: pobreza hiper presente con tendencia a empeorar, y riqueza mínima con tendencia a ser reducida. En medio de ese dilema existencial que se vive, se está en presencia de demandas de cumplimiento de alimentación y salud, que a su vez contrastan con demandas de desarrollo tecnocientífico, de tal manera que empujan el crecimiento del conocimiento propio de nuestra también ideológicamente pobre tradición científica latinoamericana solo en su dimensión de "consumidores de tecnología"[16].

Así, se deja ver claramente que los derechos económicos, sociales y culturales, se encuentran en un camino poco halagador desde el punto de vista fáctico, desarticulando de esta forma en el núcleo social la utopía de convivencia, cuestión que se evidencia como mucho menos alentadora desde el punto de vista tecnocientífico debido a la desinversión institucional, acompañada de una desarticulación de políticas en investigación, desarrollo e innovación (I+D+i); la inversión del Estado y de los particulares en el desarrollo de alternativas de conocimiento liberador y satisfactor de necesidades básicas[17], es, a decir verdad, mucho más empobrecedora en su perspectiva sociopolítica[18]. Es por ello que en sentido crítico, en este artículo reconstruimos la doctrina de los derechos sociales como derechos fundamentales, denominándolos "derechos sociales fundamentales"; dualidad metodológica que se propone a partir del concepto de bioética global, que discutimos más adelante, así como a partir del concepto kantiano acerca del ideal de la razón práctica, que ampliamos de seguidas.

Desde esta perspectiva, entonces, este trabajo consta de cuatro partes: un primer peldaño argumental acerca de los derechos sociales fundamentales en clave de razón práctica (1); un segundo

15 En tanto necesarios para vivir en esta parte del Continente Americano.

16 En Venezuela, por ejemplo, hemos visto cómo se anunció como un acierto tecnocientífico la adquisición de dos satélites chinos (2008 y 2012) con aspiraciones de articularlos al proceso de desarrollo (siempre como consumidores de tecnología): de telecomunicaciones y de mapeo cartográfico y agrícola; poco tiempo después el país sufre la peor de sus hambrunas producto de la desasistencia al sector agrícola, más allá de la retórica política, pues el desabastecimiento de productos de la cesta básica que se debe a la ausencia de esos productos en nuestros campos, no puede importarse con la misma intensidad que cuando el país poseía grandes ingresos petroleros (se implantó una economía de puerto insostenible con el tiempo a partir del año 2000). Son paradojas de la política inconsistente e intermitente en materia de vindicación de los pobres y de la pobreza, que conducen a la misma sociedad que las crea a la decepción por las utopías liberadoras que encarnaron los gobernantes venezolanos en la última década. Para una visión utópica de los derechos humanos como demanda de justicia, ver: MÁRQUEZ-FERNÁNDEZ, A (2015). "De la crítica democrática al utopismo de los derechos humanos en América Latina", *Revista Opción*, Año 31, No. 77, Septiembre-Diciembre, Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela, pp. 19-41.

17 Ello lo afirmamos más allá de la discusión sobre el sistema capitalista de producción, pues el sistema socialista que se intentó en Venezuela a partir de la interpretación de la Constitución de 1999, no hizo sino reproducir los vicios del sistema centralizado de producción en los que se caracterizó el socialismo de corte soviético o tradicional. Para una comprensión del denominado *Socialismo del Siglo XXI*, ver: BORGUCCI, E (2012). "Algunos referentes teóricos económicos de discursos sobre la idea de socialismo del siglo XXI", *Revista Opción*, Año 28, No. 67, Enero-Abril, Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela, pp. 115-134.

18 Este argumento cobra fuerzas en contextos nacionales latinoamericanos donde se hacen intentos por desmontar viejas estructuras de desarrollo científico y social, que como en Venezuela, aunque precarias en cuanto a sus efectos tecnocientíficos, al menos mantenían cierta actividad enriquecedora de una tradición innovadora de conocimiento, con instituciones como IVIC o INTEVEP; sin embargo, al mismo tiempo, no se construyeron ni se construyen nuevos entramados que sustituyan lo así desarticulado y desestructurado por las políticas públicas, generando en consecuencia, mucha más miseria, hambre y exclusión (cada día mueren más niños en Venezuela producto de la inanición, según reportes de la prensa escrita y digital en el período que va de Enero a Julio de 2016: www.el-nacional.com, www.versionfinal.com). Para una concepción de las políticas públicas en su papel de estructuración de la sociedad, ver: MAGGIOLO, I & PEROZO MAGGIOLO, J (2007). "Políticas Públicas: proceso de concertación Estado-Sociedad". *Revista Venezolana de Gerencia*, Año 12, No. 39, Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela, pp. 373-392.

entramado relacionado con la argumentación acerca del significado de la bioética global en el contexto de los derechos sociales fundamentales, sirviéndole de entramado para la retoma de las utopías de convivencia (2); un tercer momento que permite interpretar ese concepto dual a partir de los criterios utópicos de la legislación venezolana (3); y, finalmente, un cuarto momento que integra el concepto *derechos sociales fundamentales* a algunos de los axiomas y principios de la bioética global para entenderlos como derechos humanos de cuarta generación (4), cuestión que se contextualiza por intermedio de una ética consensual que reinterpreta la ética kantiana del uso de la razón, desde la perspectiva del imperativo hipotético.

En el sentido que se quiere hacer notar, se trata de darle un significado a las normas fundamentales contenidas en la Constitución venezolana, en clara respuesta a las demandas de explicación que la sociedad crecientemente viene haciendo, frente a los diseños del Estado en su tarea hoy demostrada infructuosa de hacer justicia y promover la equidad en la repartición y distribución de los recursos. Por ello, trataremos aquí de darle un sentido desde la praxis iusfilosófica a las concepciones políticas insertas en el programa constitucional consagrado en Venezuela desde la vigencia de la Constitución de 1999. Para tal fin, primero intentaremos establecer una distinción, de manera breve, sobre las cuestiones centrales que se suscitan frente a los criterios conceptuales relativos a los derechos humanos en líneas generales, en consonancia con los criterios que se sostienen en la doctrina clásica acerca de los derechos sociales, y a la luz del ideal de razón práctica que se deduce de la doctrina ética kantiana.

En este trabajo, daremos respuesta en forma transversal a la pregunta qué son los derechos sociales siguiendo los postulados del uso público de la razón que Habermas hace deducir de la doctrina kantiana. Luego, intentaremos acercarnos a la respuesta sobre los significados que en la Constitución venezolana se dan con relación a la responsabilidad política en el diseño de las políticas públicas que intentan acercar el sujeto ético al anhelado sueño de vivir plenamente, en justicia, y en igualdad de oportunidades: estas son y deben ser creadas por vías institucionales y fácticas a los fines de dar respuestas adecuadas a la situación de necesidades individuales y sociales que presentan las sociedades depauperadas. Desde allí daremos un breve recorrido por las tendencias de cumplimiento de los fines de justicia y equidad que comprometen a la política como acción en términos de responsabilidad política, teniendo en vista las cuestiones filosóficas y jurídicas que sustentan el proyecto político utópico venezolano, deducible de su Constitución, precisamente por virtud del empeño en darle cumplimiento a los derechos básicos allí consagrados.

1. *DERECHOS HUMANOS COMO DERECHOS SOCIALES. ALGUNAS CLAVES DE RAZÓN PRÁCTICA PARA SU INTERPRETACIÓN UTÓPICA Y FÁCTICA*

Las cuestiones sustanciales en torno a la fundamentación de los derechos sociales, se estiman en este trabajo desde el concepto de justicia y equidad frente al concepto de la ética kantiana, entretejidos bajo los términos del *uso público de la razón*. Y el tema está relacionado, a nuestro entender, con las estrategias que el Estado a través de su accionar político lleva a cabo para hacer de esta máxima de cumplimiento del deber de asistencia (kantiana según se discute aquí) a una cierta realidad tangible para los depauperados; que al hilo de esta discusión, son los desposeídos, desamparados y traicionados por el ideal que les llevó a refundar y a soñar sus esperanzas de buena vida[19]. Nos preguntamos si tiene

19 El ideal de "buena vida" va más allá del frónimos aristotélico, pues abarca el concepto utópico de esperanza en un sentido racional y material. De allí que este ideal es una relectura del ideal kantiano de "razón práctica" que encarna todo proyecto utópico. Ésta categoría es considerada por la crítica actual no como un proyecto irrealizable, o como un territorio que está en ninguna parte, sino como un camino que hay que recorrer; se "trata más bien de un espacio por ocupar, un lugar que puede ser conquistado, un escenario en el cual la imaginación humana se lanza hacia la búsqueda de un futuro mejor…". Ver: PALLARÈS PIQUER, M & PLANELLA, J (2016). "Utopía, educación y cambio social transformador: De Hinkelammert a Habermas", *Revista Opción*, Universidad del Zulia, Año 32, No. 79: pp. 126-144.

alguna consecuencia práctica establecer distinciones entre derechos humanos y derechos sociales, bajo las consideraciones de la razón práctica del Filósofo de Königsberg. La pregunta tiene su arraigo en las consideraciones que se hacen en el contexto latinoamericano sobre el cumplimiento de los derechos relativos a las personas más vulnerables, tanto desde el punto de vista económico como desde el punto de vista social, cultural y político[20].

Ciertamente, uno de los criterios que mayormente se vienen imponiendo en la ciencia jurídica acerca del significado de los derechos del ciudadano, es precisamente la distinción que desde el punto de vista legislativo se hace de los derechos que intentamos explicitar. La aparición en el mundo del Derecho Internacional de los dos Pactos de Derechos, conocidos, el primero de ellos, como Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, y el segundo, como Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, ambos adoptados, y abiertos a la firma, por parte de los países suscriptores desde el 16 de diciembre de 1966, por resolución 2200 A (XXI)[21], contribuyen de manera puntual en su interpretación como derechos de distinta naturaleza, e incluso como instrumentos jurídicos que facilitan la jerarquización a favor de los derechos civiles y políticos. Esta cuestión ha suscitado controversias y luchas en diversas partes del mundo, siendo que en Latinoamérica ha tenido gran repercusión a partir de los años noventa con la irrupción de algunos movimientos que accedieron luego al ejercicio del poder, propiciando además la promulgación de textos constitucionales que intentaron reivindicar la supremacía de los derechos económicos, sociales y culturales[22].

La controversia entonces desvía su mirada hacia la manifestación política de los derechos sociales como derechos de carácter supremo frente a la siguiente confrontación teórica: Los derechos sociales son derechos de reivindicación cuya implantación se logra mediante los discursos de fundamentación, en cuanto tales, derechos de supremacía. Este enunciado se contrapone a la teoría sobre justamente el punto contrario: los derechos sociales son sucedáneos, en cuanto a su fundamentación, de los derechos civiles y políticos. El punto está, entonces, en cómo considerar estos dos grupos importantes de derechos humanos[23], de manera que resulte que la acción del Estado se vea compelida en satisfacer ambos tipos de derechos bajo las mismas consideraciones de importancia, en la medida que ambos grupos de derechos son de obligatorio cumplimiento para la institucionalidad política[24].

Cabe destacar, haciendo un intercalado jurídico a esta interpretación, y para fortalecer las

20 El débil jurídico es un principio de interpretación que proviene de la doctrina kantiana, precisamente por tratarse y derivarse de la interpretación del ideal de la razón práctica deducido a su vez de la interpretación de la declaración francesa de 1789, por parte de los ilustrados franceses y del mismo iluminismo kantiano.

21 Los cuales a su vez entraron en vigor, como es sabido por la comunidad política internacional, a partir del 3 de enero de 1976.

22 Es importante destacar que estos derechos preconizados como estandarte de las luchas políticas en Venezuela a finales de los 90`s del siglo XX, con la asunción de Hugo Chávez al poder, impulsor además de cambios constitucionales al respecto, si bien fueron en un principio de su mandato objeto de políticas públicas cónsonas con la desigualdad socio-económica de la ciudadanía, esas mismas políticas se hicieron insuficientes e inoperantes, al punto de generar luego del deceso oficial de este carismático líder en 2013 graves conflictos sociales y económicos debido al desabastecimiento de alimentos y medicamentos necesarios para atender a la población vulnerable, producto del empecinado enfoque de una ineficaz economía de puerto.

23 La cuestión está en que hoy ya no se discute que ninguno de estos dos tipos de derechos no sean justamente parte de la naturaleza humana, aunque hay que reconocer que lo son de diferente manera en cuanto a su cumplimiento.

24 El hecho mismo de la garantía de alimentación consagrada en los textos fundamentales de los países modernos, hace implicar la obligatoriedad del Estado en diseñar políticas públicas que hagan efectivo su cumplimiento, so pena de caer en responsabilidad política si tal no sea el caso, e incluso, si el Poder Judicial es fuerte, so pena de ser reo de mala praxis política, o incluso, por una maliciosa praxis política. Hay declaraciones múltiples de altos funcionarios públicos dadas en el sentido último aquí señalado, lo que por supuesto podría interpretarse no solo como mala praxis sino de traición a los principios del buen gobierno. Ver, por ejemplo, en www.el-nacional.com, afirmaciones del ex ministro del gobierno de Hugo Chávez, Jorge Giordani, de fecha 1ro. de marzo de 2016. También queda patente el hecho de la autoimplicación de los dos tipos de derechos; toda vez que si no se garantizan los derechos económicos, sociales y culturales, los derechos civiles y políticos sufren la mengua política y social que sería de esperar, pues, por ejemplo, la democracia como régimen político no cumpliría sus fines, habiendo en consecuencia razones para interpretar que quedaría deslegitimada por virtud de su fallido intento de gobernar solidariamente en libertad.

afirmaciones acerca de la dualidad metodológica que intentamos definir, que uno de los elementos hermenéuticos que sirve de apoyo al argumento antes planteado lo encontramos, en la doctrina del derecho internacional vigente, en el texto de los dos tratados mencionados, pues puede apreciarse de manera fehaciente que ambos poseen el mismo Preámbulo, lo cual indica el interés de las Naciones Unidas, de su Asamblea General y de los Estados firmantes, en destacar la importancia del desarrollo de la vida en el orbe bajo la égida del sentido de convivencia, cuestión que está en el núcleo mismo de la doctrina internacional de los derechos humanos. Y ciertamente, se plantea en cada preámbulo de los dos tratados mencionados, que los Estados Partes en esos pactos convienen en ellos:

(…) Reconociendo que, con arreglo a la Declaración Universal de Derechos Humanos, no puede realizarse el ideal del ser humano libre, en el disfrute de las libertades civiles y políticas y liberado del temor y de la miseria, a menos que se creen condiciones que permitan a cada persona gozar de sus derechos civiles y políticos, tanto como de sus derechos económicos, sociales y culturales…[25].

De este principio normativo puede deducirse entonces el ideal de razón práctica delineado por los firmantes de los tratados citados, el cual involucra necesariamente la acción política del Estado en la conformación de su propio entramado político; con ello permite, al menos doctrinalmente, el acceso a todos los bienes que puedan propiciar el libre desarrollo personal de cada ciudadano. Es, entonces, una necesidad de Estado plantearse el vínculo de acción para poder hacer prevalecer la doctrina estatutaria de los derechos humanos bajo el perfil de la dualidad que conforman la unidad de estos dos pactos internacionales, cuestión que obliga, como se desprende de su conexidad fuerte con los Estados, al cumplimiento de exigencias no solo jurídicas, sino primeramente éticas y morales; y allí es donde entra entonces el concepto kantiano de uso de la razón práctica, pues de lo que se trata es de fundamentar lo que debe prevalecer, que en nuestro argumento no es otro que el principio de relacionalidad de los derechos humanos básicos, pues no se puede entender otra cosa de esta doctrina filosófica internacional, ya que esa es la manera de poder alcanzar la anhelada dignidad en el proyecto de vida de cada sujeto de la polis contemporánea latinoamericana, es decir, de cada sujeto ético.

Es esto lo que entienden Gerardo Pisarello, por una parte, y Jürgen Habermas, por la otra, en el entendido de que ambos plantean la necesidad de fundamentar los derechos fundamentales en un sentido de igualdad, lo cual implica que las políticas públicas que diseñen programas y planes para darle cumplimiento a esta doctrina de la relacionalidad de los derechos[26], debe considerar esta relacionalidad y su equilibrio necesario en toda acción de gobierno democrático, para mantener no solo el cumplimiento constante y perpetuo de la doctrina de los derechos humanos, sino la consecuente paz que surge en ese punto de equilibrio ético, jurídico y político, a los cuales indudablemente conduce toda acción de cumplimiento de derechos y deberes en procura de la realización del bien (estos últimos, los deberes, son casi siempre olvidados en la discusión sobre los derechos humanos, cuestión que además se encuentra como norte en el preámbulo de los pactos señalados).

Sin embargo, no hay que olvidar que el reconocimiento de derechos trae siempre aparejado un punto de tensión entre quienes pugnan por su cumplimiento finalmente plasmado en las políticas, programas y planes de gobierno, y aquellos que van siendo dejados al desamparo por cuestiones de aplicación de un principio de equidad, casi siempre mal entendido. De esta idea participan Habermas, Rawls y Dworkin, desde distintos ángulos de visión. De ellos destacamos la posición de Rawls quien en su interpretación del principio kantiano, plantea que el cumplimiento de los derechos consagrados ha de ser posible

25 Ver este tratado en línea, OFICINA DEL ALTO COMISIONADO DE LAS NACONES UNIDAS PARA LOS DERECHOS HUMANOS, en: http://www.ohchr.org/SP/ProfessionalInterest/Pages/CCPR.aspx Consultado el 15/07/2016

26 Que sería lo mismo que decir, su vinculatoriedad no solo conceptual sino práctica. En PISARELLO, G (2007). *Los derechos sociales y sus garantías. Elementos para una reconstrucción*. Editorial Trotta, Madrid. También en HABERMAS, J (1998). *Op. cit.*

gracias al principio de la diferencia, que implica la renuncia de quien puede hacer valer su mejor posición conseguida por las dotes de la cual la naturaleza le ha favorecido, para permitir que el menos aventajado desde esta posición, pueda alcanzar la equidad en la distribución de los beneficios asignados[27]. A este respecto, Pisarello responde que la discusión se centra en la idea de mantener las ventajas de los así dotados por la naturaleza en el sentido de que los más favorecidos solo tendrían derecho a beneficiarse si con ello se mejora la condición de los peor situados de la sociedad[28].

Como puede verse, la idea es, entonces, considerar los derechos sociales como aquellas exigencias que, estando en cabeza del Estado el deber de cumplirlas y de propiciar su satisfacción por la misma sociedad, son tramitadas y satisfechas finalmente a partir de la racionalidad pública que conmina a distribuir las riquezas con criterios de justicia y equidad. Los derechos sociales son los que en definitiva permiten y propician el desarrollo económico y social de la sociedad en su conjunto, y los que permiten cumplir el sentido de responsabilidad política del Estado, a través del diseño correcto de las políticas, programas y planes que incluyan a los menos afortunados, sin que por ello en el camino se excluyan a los ya incluidos[29]; tal criterio se desprende de los textos constitucionales analizados, como la Constitución venezolana de 1999, y de los tratados y convenios internacionales válidamente suscritos por los Estados, como los aquí citados. Aunque se destaca en este contexto lo poco acertado de las políticas contenidas en esos programas y planes diseñados por algunos países, en los cuales, como Venezuela y Argentina, la pobreza creció casi exponencialmente, precisamente en momentos en que la riqueza de esas naciones producto de la exportación de materia prima se vio incrementada; ello nos dice, por ejemplo, que el gasto social no es necesariamente inversión social, como lo afirman agentes gubernamentales en los informes anuales[30]; como también nos dice que el sentido de equidad en la aplicación de la justicia al distribuir los recursos, no solo fue desacertada sino además políticamente incorrecta.

De este modo, puede entenderse cómo desde la doctrina kantiana para la deducción de los deberes de cumplimiento del Estado, la ética formal se asoma como espada defensora de las exigencias de satisfacción de la pobreza y la exclusión, pues los recursos de los cuales se dispone (escasos por demás), deben estar orientados a la realización del bien (formalismo kantiano en sentido hipotético). Si tal no es el caso, como se demuestra de los últimos años en Latinoamérica y otras partes del orbe, entonces se estará en el acuerdo en que la acción política se desvirtúa de la utopía que estructura su prosecución[31].

Lo anterior se deriva del principio kantiano de la acción orientada a un fin determinado, condensado en el imperativo hipotético de acción guiado por máximas de actuación, pues este imperativo nos exige tomar cierto camino para alcanzar determinadas metas; en este caso, derivar la acción del Estado en la satisfacción de las necesidades de cada sujeto. De allí la racionalidad práctica en la que consiste la ética formal kantiana, pues de acuerdo con sus postulados es necesario hacer lo que hay que hacer para

27 RAWLS, J (2006). *Teoría de la justicia*, FCE, México.

28 PISARELLO, G (2007). *Op. cit*.

29 Este fenómeno se dio en Venezuela después de 2013 de forma dramática; pero se vino prefigurando desde 2006, año en el cual se declaró la radicalización de las políticas revolucionarias del gobierno de Hugo Chávez, pero especialmente debido a la pérdida del poder adquisitivo y de la reducción de las adecuaciones salariales de los trabajadores en líneas generales. Se inició así un camino perverso de excluir a los incluidos.

30 Ver en la prensa escrita durante el período que va de 1999 al 2016, en la cual se destaca la conflictividad por las exigencias de satisfacción de necesidades no satisfechas.

31 Ver esta interpretación en DUSSEL, E (1998). Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión, Editorial Trotta, Madrid, p. 171 (en especial las citas 37, 38 y 39).

alcanzar el fin de felicidad mediante los medios propios para alcanzarla[32].

Sin embargo, según la idea anterior, hay una necesaria conexión con el imperativo categórico[33], en la medida que la acción se fundamenta en el cumplimiento del deber justamente de acción; a saber, el deber de atención al desposeído en la pureza de la moralidad formal, cuestión a la que se demanda e interpela una necesaria estrategia política para lograr el fin perseguido del bien supremo[34]; no obstante, pensamos que desde este imperativo categórico no se deduce propiamente el ideal de la razón práctica (es solo una declaración en el tema de los derechos fundamentales), como si del imperativo hipotético, pues a partir de él nos vemos en la necesidad de colocar los medios para alcanzar el fin (no basta con declararlos; es necesario el diseño de la acción de reconocimiento y de vindicación de los derechos fundamentales); y allí reside justamente este ideal: convertir sueños en realidades; transformar programas constitucionales en hechos sociales concretos de inclusión, para la práctica del bien y la realización de la bondad; en definitiva, alcanzar la vida buena.

Ya en el terreno de la bioética, destacamos la cuestión particular que ocurre con el imperativo categórico desde la interpretación y aplicación que realiza el filósofo, pedagogo y teólogo Fritz Jahr, justamente en los comienzos de nuestra era tecnocientífica. En la segunda década del Siglo XX, Jahr redefinió en un sentido global el deber de acción, pero no en la perspectiva antropocéntrica en la que piensa Kant, sino en un sentido biocéntrico; vale decir, no pensó ni pudo pensar en el sentido geocéntrico de la ética actual en tanto bioética[35], pues tiene en la vida global su mayor preocupación ética por la dignidad; más bien este imperativo categórico es traducible en máxima de acción hacia todo ser vivo: Respeta a todo ser vivo como fin en sí mismo, y trátalo consecuentemente en tanto sea posible[36].

A partir de allí, entonces, deducimos la doctrina de los derechos sociales fundamentales como un deber de acción del Estado orientado hacia la consideración de la vida y la satisfacción de necesidades bajo una nueva concepción utópica[37], que se reconstruye a través de un entramado normativo y ético que permite integrar las estrategias de acción con el deber de cumplimiento, conforme con el ideal kantiano contenido en el imperativo hipotético. Es por ello que pasamos en la sección siguiente a analizar cómo impacta la bioética global en la reconstrucción socio-política de los derechos sociales fundamentales, por tratarse precisamente del imperativo hipotético que pone al descubierto los elementos constitutivos de un bioderecho centrado no ya aisladamente en la persona, como tampoco en los seres vivos no humanos ni en aquellos elementos no bióticos pero que propician la vida; se trata de un imperativo bioético nucleado en la perspectiva del geocentrismo ético que la bioética amplifica por definición. Veamos, entonces, en el siguiente apartado, la argumentación de la bioética global en la constitución de los derechos sociales

32 "…si la acción es buena sólo como medio *para alguna otra cosa*, entonces es el imperativo *hipotético*; pero si la acción es representada como buena *en sí*, esto es, como necesaria en una voluntad conforme en sí con la razón, como un principio de tal voluntad, entonces es el imperativo *categórico*". KANT, E (1927). *Op. cit.,* p. 29 (las cursivas son de mi autoría). Ver en contraste también RIVERA CASTRO, F (2004). "El imperativo categórico en la Fundamentación de la Metafísica de la Costumbre", *Revista Digital Universitaria*, UNAM, México. Disponible en: http://www.revista.unam.mx/vol.5/num11/art81/dic_art81.pdf Consultado: 10/04/2016

33 Trata a todo ser humano como fin en sí mismo, nunca como medio.

34 Esto es, alcanzar el bien común, y realizar la bondad, como premisas para la consagración ética de los derechos sociales fundamentales.

35 Ver Nota 44. Ver también en VILLALOBOS ANTÚNEZ, JV & BELLO, M (2014). "Ética para una sociedad global: la bioética puente para el giro tecnocientífico", *Revista Lasallista de Investigación*, Vol. 11, No. 1, Corporación Universitaria Lasallista, Colombia. pp. 70-77. Disponible en: https://dialnet.unirioja.es/ejemplar/392709 Consultado el: 25/06/2016

36 Ver en HOYOS VASQUEZ, G (2012). "Sociedad, política y bioética: ¿Cómo debe la filosofía salvar la bioética en Latinoamérica?", *Bioética y sociedad en Latinoamérica*, Francisco Javier León Correa (Coord.), Sociedad Chilena de Bioética, Santiago de Chile. P. 16. Disponible en línea: http://www.bioeticachile.cl/felaibe/documentos/libros/congreso/FELAIBE%20Bioet%20Social.pdf Consultado el 13/05/2016.

37 Ver Nota 19.

fundamentales como estructura jurídica y iusfilosófica de las utopías de convivencia, caracterizadas por la bioética en el contexto del constitucionalismo latinoamericano.

2.APROXIMACIÓN AL DERECHO DESDE LA BIOÉTICA GLOBAL. ALGUNAS CLAVES FILOSÓFICAS PARA UNA HERMENÉUTICA DE LOS DERECHOS SOCIALES FUNDAMENTALES Y LA CONSTRUCCIÓN DE LAS UTOPÍAS DE CONVIVENCIA

La idea central de este apartado es encaminar la argumentación iusfilosófica de los derechos sociales fundamentales como bioderechos fundamentales, a partir de algunas de las claves hermenéuticas discutidas por la filosofía contemporánea que miran la doctrina de los derechos como realización teórica de las utopías de convivencia. Una de esas perspectivas es la que ofrece el filósofo colombiano Guillermo Hoyos Vásquez, en su interpretación de la filosofía como salvamento de la bioética, contenida en su ensayo de 2012[38]. Para realizar su aproximación hermenéutica, Hoyos Vásquez retoma los fundamentos de la bioética a partir de su particular estudio de la doctrina kantiana de la razón práctica, reinterpretada por el alemán Fritz Jahr, y de la teoría del silogismo práctico de Aristóteles, propuesta para la hermenéutica bioética por el también alemán Stephen Toulmin[39]. El tema central de la discusión descansa en la supremacía de la vida desde una perspectiva individual y social, más allá de los derechos fundamentales conocidos como básicos; esto es, aquellos reductivamente denominados derechos civiles y políticos. De acuerdo con las cuestiones que propone, es necesario asumir según el filósofo, una idea de armonía entre los derechos civiles y políticos, y los derechos económicos sociales y culturales (en este sentido, el concepto de "derechos básicos", es reinterpretado en el presente trabajo más allá, y a partir de, todos aquellos derechos contemplados en los tratados de 1976, redefiniéndose como tales derechos básicos, los cuales se fundamentan en la doctrina ética que asume al ser humano como fin, tanto en su dimensión de sujeto individual, como en su dimensión de sujeto social[40]).

A juicio del autor colombiano, la bioética venía tomando un rumbo enmarcado por el discurso biomédico, e incluso, teológico y jurídico, cuando en realidad se trata de asumir una nueva perspectiva filosófica acerca de la convivencia a partir de la vida en común: se trata de considerar el tránsito de una bioética biomédica hacia una bioética global; esto es, una línea argumental más allá del discurso sobre la salud y la enfermedad, de la religión y de la ley, pues en contextos latinoamericanos las raíces de sus problemas hacen asentarse a la crítica filosófica sobre los terrenos de discusión de la ética a la luz de los dilemas a los cuales se enfrentan las sociedades latinoamericanas y caribeñas del presente: pobreza en ascenso a pesar de las acciones públicas para disminuirla; más hambre y desnutrición a pesar de las tecnologías para la elaboración de alimentos; más exclusión a pesar de los intentos por dignificar al ciudadano carente de oportunidades o con mínimas opciones de superación de la ignominia; carencias en educación y salud al punto de su inexistencia en muchas regiones del continente o al punto de su ineficacia por carencia de una gestión ética y de compromiso, eficaz y eficiente, entre tantos otros dilemas no superados o no resueltos o no considerados. Esto significa lógicamente una mirada en el horizonte más allá de las perspectivas analíticas mostradas en los inicios de la disciplina. Y justamente la bioética ha venido a la reflexión filosófica como una ética que trasciende el discurso sobre la salud y la enfermedad[41]. De allí que la convivencia humana es constituida por la armonía entre esos dos tipos de constructos filosóficos condensados en la vida humana: la libertad personal y

38 HOYOS VASQUEZ, G (2012). *Op. cit.*

39 *Ibíd.,* pp. 12-19.

40 HOYOS VASQUEZ, G (2012). *Op. cit.*

41 Por ello la significación de rescate de la ética por la bioética, pues el discurso actual va más allá de los problemas de salud y enfermedad, abarcando estos pero profundizando sus causas en otros órdenes de la acción socio-política. Ver: HOYOS VASQUEZ, G (2012). *Op. cit.*

la sobrevivencia humana, ambas categorías conceptuales condensadas en las nociones de derechos fundamentales aquí discutidos.

De estas circunstancias de la realidad vivida por Latinoamérica, marcada por la pobreza y la exclusión cada vez más acentuada, emerge en consecuencia una manera de encarar la discusión en tanto análisis crítico de la realidad, pero a la vez propiciante de las acciones encaminadas a resolver esos grandes dilemas a los que se enfrenta la filosofía práctica, acciones que muchas veces no solo no son diseñadas, sino que, cuando son estructuradas políticamente, tampoco son aplicadas conformes con la intención ética que le subyace de reducción de pobreza, de inclusión y de atención de otras necesidades básicas como trabajo y vivienda dignos; si tal fuera el caso, se realizarían los cometidos nobles de la política, entendida esta en sentido de la acción que busca el bien y la realización de la bondad[42]; sin embargo, las protestas *in crescendo* en países como Venezuela, Argentina o Chile[43] son demostrativas del fracaso de esas acciones u omisiones.

Por las razones anteriores, es necesario redefinir los derechos que la Modernidad dio a la presente civilización definidos como derechos humanos, que no son otros que aquellos que dan fundamento; aquellos que proveen del piso y soporte al ciudadano para llevar una vida digna; esto es, son instrumentos que reivindican la condición de vivir en armonía y con aspiración de perpetuarse en dignidad como especie humana. Es la razón por la cual Guillermo Hoyos Vásquez hace intentos por rescatar una idea esencial en la concepción de la ética aplicada: la vida global como centro de todo orden institucional y material[44], cuestión que se traslada a la concepción de los derechos en su sentido de globalidad ética en el contexto jurídico: los derechos de libertad se conjugan con los derechos de solidaridad (respeto por la vida global, pero también respeto por la salud global: es el derecho a la vida en armonía con el derecho a la salud, pues no hay salud sin vida, tanto como que no hay vida sin salud).

Ciertamente, hace el filósofo colombiano una interpretación del imperativo categórico kantiano a la luz de los argumentos de Fritz Jahr[45], pues se trata de enriquecer la doctrina del Filósofo de Königsberg al amparo de los argumentos sobre los derechos económicos, sociales y culturales, renombrados en este trabajo *derechos sociales fundamentales*[46]. La tesis de Jahr es que la vida humana merece ser tratada de forma global; esto es, que las acciones que conlleva la civilización para el despliegue de la vida sean entendidas en su relación no solo con el resto de la humanidad, sino con todos los seres vivos; de allí que no solo elabora una ética de los animales, sino también una ética de las plantas, cuestión que está en íntima relación con lo que hoy se denomina ética ambiental. A juicio de Hoyos Vásquez, Jahr asume el concepto de dignidad humana de forma que desde nuestra interpretación podríamos denominar intensiva, de manera que no se puede entender que una persona sea digna si no trata dignamente a animales y plantas, como tampoco recibir y dar un trato digno a los seres humanos. Es por ello que el imperativo categórico es reinterpretado como imperativo de acción dirigido hacia todo el contexto de vida humana; y eso es la bioética según este autor, cuyo significado adscribimos.

42 Este es el sentido que se interpreta de la concepción de filósofos latinoamericanos como el citado Guillermo HOYOS VÁSQUEZ en su vasta obra, y en la del mexicano Adolfo SÁNCHEZ VÁZQUEZ (2007). Ética y política, FCE-UNAM, México.

43 Destacan en este país en los últimos 5 años las crecientes protestas en demanda de una educación más incluyente, al reclamar la gratuidad del sistema educativo universitario.

44 Esta idea va en el sentido del "geocentrismo ético" discutido en VILLALOBOS ANTÚNEZ, JV (2016). *Op. cit.*; pero también en VILLALOBOS ANTUNEZ., JV; PALMAR, M & HERNÁNDEZ, JP (2012). "El estatuto bioético de los derechos humanos de cuarta generación", *Revista Frónesis*, Vol. 19, No. 3, Instituto de Filosofía del Derecho "Dr. J.M. Delgado Ocando", Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela. pp. 350-371. Disponible en: http://produccioncientificaluz.org/index.php/fronesis/article/view/3157/3156 Consultado el 10/12/2015.

45 La interpretación del silogismo hipotético de Aristóteles la dejamos para otro espacio y momento.

46 Hoyos Vásquez los denomina "derechos humanos fundamentales".

Escribe Fritz Jahr en palabras de Hoyos Vásquez que el imperativo kantiano que considera al ser humano como fin en sí mismo, se transforma en imperativo bioético. ¿Cómo es posible tal transformación? Precisamente en virtud de la hermenéutica involucrada gracias a la contextualidad de la vida que considera el filósofo alemán: "Respeta a todo ser vivo como fin en sí mismo, y trátalo consecuentemente en tanto sea posible"[47]. De esta perspectiva global se entiende que la bioética impacta el mundo de vida humano en todos sus aspectos, por lo que el respeto a la vida y a la dignidad no solo es en sentido negativo de los derechos, sino que es, también, en un sentido de ampliación en su aspecto positivo de cumplimiento. De allí que sea moralmente reprochable la acción que no intenta proteger la libertad del sujeto, a la luz del principio de abstención (como deber negativo en tanto correlato del derecho negativo), como también lo es que no haga lo posible por sustentar materialmente esa vida que subyace a la libertad protegida negativamente (como deber positivo en tanto substrato del derecho positivo)[48].

En definitiva, el discurso bioético que reconstruye Guillermo Hoyos Vásquez, nos da pie para argumentar que los derechos sociales fundamentales son parte de la nueva doctrina de los derechos humanos, no en sentido generatriz de las situaciones fácticas, pues estas son de antigua data, sino en un sentido de filosofía práctica a partir del ideal de la razón kantiana condensado en el imperativo hipotético, transformado en utopía de convivencia en Latinoamérica por mor de los proyectos de una ciudadanía que ha conquistado sus propios derechos. Se trata de articular el diseño de la acción con la motivación que encarna la realización del bien y de la práctica de la bondad en un sentido global, como lo sostiene Hoyos Vásquez. De allí que los derechos sociales fundamentales en perspectiva de la bioética global, se interesan por la acción que se dirige a la formación de entramados socio-políticos que contribuyen en la realización de los fines humanos; es decir, en claro cumplimiento de los fines del Estado tanto en sentido de los derechos y deberes negativos, como en sentido de los derechos y deberes positivos. Tales son los casos, por ejemplo, de los fines de protección de la vida y de la libertad personal (derecho/deber negativo; artículos 43 y 44 de la Constitución venezolana; o artículo 19.1 de la Constitución chilena); o los casos de los fines de contribución a la vida saludable, a la protección de la familia, a una buena educación, al buen vivir (derecho/deber positivo; artículos 75 al 135 del texto constitucional venezolano; y 19.9 al 19.26 de la Constitución chilena).

Es por ello que conforme a la declaratoria constitucional, no hay dudas de la intención de cumplimiento por parte del programa que contiene, al hacer exigencias de armonía en pro de la convivencia, y con ello estructurar con sentido ético la vida en comunidad; comunidad que es global, pues se internaliza la exigencia hacia las profundidades de la vida: vida humana, vida animal y vida vegetal, consustanciada con todos los elementos que dan vida a la vida (salud ambiental). Es por ello que un derecho armonizado con esta particularidad de convivencia, generalizada por mor de la vida, permite pensar en esa utopía de la cual todos tenemos una representación en nuestro acervo cognitivo: aspiramos a tener un espacio vital[49] que armonice con nuestros propios requerimientos; por ello, desde esta nueva interpretación de la concepción jurídica, la bioética articula, desde el punto de vista de la argumentación moral, los discursos de fundamentación necesarios para establecer el consenso sobre los derechos así discutidos. La bioética es el salvamento de la ética del siglo XXI, y es por ello que se internaliza en la discusión de los derechos. Representa, en última instancia, la Nueva Utopía, desde la fundamentación de los derechos sociales

47 HOYOS VASQUEZ, G (2012). *Op. cit.* p. 16.

48 Para hacer tal interpretación, se vale Hoyos Vásquez (2012). *Op. cit.*, p.13, de la doctrina de Toulmin, pero esta argumentación la discutiremos en otro lugar.

49 Para una discusión acerca del espacio vital como categoría de los derechos fundamentales contenidos en el programa constitucional, ver VILLALOBOS ANTÚNEZ, JV (2003). "El concepto de espacio político como paradigma ético-jurídico en la nueva Constitución venezolana", *Frónesis*. Revista de Filosofía Jurídica, Social y Política, Instituto de Filosofía del Derecho "Dr. J.M. Delgado Ocando, Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela, pp. 73-89. Consultado el 10/12/2013. Disponible en: http://produccioncientificaluz.org/index.php/fronesis/issue/view/347

fundamentales como discursos de implantación del nuevo orden democrático: son estos derechos el rostro de la sociedad del futuro, por lo que se constituye como la *utopía de convivencia* del presente.

3.CONSTITUCIÓN Y RESPONSABILIDAD POLÍTICA. UNA APROXIMACIÓN A LA COMPRENSIÓN DE LOS DERECHOS SOCIALES FUNDAMENTALES EN LA CONSTITUCIÓN DE VENEZUELA

Una vez considerados los argumentos que hemos entretejido para la concepción de los derechos sociales fundamentales en términos de la bioética global, los cuales sirven de idea estructuradora de lo que aquí denominamos "utopías de convivencia", pasemos a discutir cómo es que el legislador constituyente venezolano integra la filosofía de acción junto con la ética de la concepción de los derechos, a los fines de propiciar institucionalmente el surgimiento de una justicia basada en su realización. Por esta razón, el punto que sigue en este argumento sobre los derechos sociales fundamentales, es precisamente interpretar en el texto constitucional la responsabilidad política del Estado en el cumplimiento de los fines de desarrollo humano, sostenida como acción de cumplimiento del imperativo de asistencia a los más desposeídos; esto es, como clara asunción de su responsabilidad en la correcta atención del ciudadano para la prosecución del ideal de bondad propio de un Estado social de derecho y de justicia[50]. En efecto, consagra ese reivindicador constituyente que:

> *Venezuela se constituye en un Estado democrático y social de Derecho y de Justicia, que propugna como valores superiores de su ordenamiento jurídico y de su actuación, la vida, la libertad, la justicia, la igualdad, la solidaridad, la democracia, la responsabilidad social y, en general, la preeminencia de los derechos humanos, la ética y el pluralismo político (Constitución, art. 2)*[51].

Hemos puesto en cursivas la cuestión fundamental que nos ocupa en este ensayo: la preeminencia de los derechos humanos y la ética. Pues bien, por tales derechos humanos debemos entender no solo los que se consagran en la citada Constitución como tales, sino todos aquellos que han ido surgiendo al fragor de las luchas de los pueblos por esta tal preeminencia, en el camino de hacer intentos por enaltecer la dignidad humana, entendida como valor universal que subyace a la doctrina de los derechos que reivindican la condición de ser humano. En este sentido, el legislador constituyente tiene entre sus fuentes, todos aquellos instrumentos que habían surgido hasta la fecha de la promulgación mencionada en la nota 51, pero extensibles hasta aquellos instrumentos que, no habiendo estado vigentes para esa fecha, se hayan incorporado al sistema internacional de los derechos humanos, y que no habiendo sido enunciados por la Constitución, por supuesto no significa su falta de reconocimiento (art. 22).

En este sentido, y siguiendo el hilo argumental planteado, es obvio que en Venezuela la doctrina de los derechos humanos va más allá de lo enunciado y reconocido *prima facie*, por lo que la doctrina evidentemente se amplía hacia aquellos instrumentos internacionales que reconocen la existencia de derechos no consagrados por el orden jurídico nacional. Es así como a partir de esta concepción filosófica de la dignidad humana pueden incorporarse como fuente legislativa y de reconocimiento de los derechos sociales fundamentales, tal como los hemos venido discutiendo a la luz de la ética kantiana y habermasiana, los derechos derivados de declaraciones que incorporan en su entramado empírico la salud en un sentido novedoso a través de la experimentación con la vida, el tratamiento de minorías étnicas, o incluso desde la perspectiva de género, entre otras situaciones reconocidas. Es el caso, por ejemplo de las declaraciones UNESCO de 1997 relativa a los derechos humanos y al genoma

50 Que hemos interpretado como correlato del imperativo hipotético kantiano. Ver nota 4.

51 Gaceta Oficial de la República Bolivariana de Venezuela, No. 36.860, de fecha 30 de diciembre de 1999. Posteriormente se publicó en Gaceta oficial No. 5.453 de fecha 24 de marzo de 2000, para corregir errores gramaticales. En este trabajo citamos la segunda versión.

humano, o la de 2005 concerniente a la bioética y los derechos humanos. De esta concepción legislativa internacional se han dado algunos argumentos discutidos en otros lugares aquí citados como fuente de interpretación, a los cuales remitimos para su consideración en el contexto de la doctrina de los derechos sociales fundamentales en tanto *derechos humanos de cuarta generación*[52].

Ahora bien, en virtud de la responsabilidad política del Estado en la satisfacción de las necesidades sociales destacadas a lo largo de este ensayo, traducibles en derechos sociales fundamentales, vemos claramente que el argumento se traslada desde un antropocentrismo ético, de base eminentemente kantiana, y referido a la dignidad del sujeto en cuanto tal, a un geocentrismo ético, de base eminentemente jahrsiana y potteriana, en el cual filosóficamente hablando la dignidad humana condensa no solo la idea de hombre propiamente dicha, sino la idea de naturaleza en cuanto totalidad que condensa la vida, incluyendo la esencialidad de la vida humana, que se discute en la siguiente sección. Esto es que, la ética que sostiene el argumento de los derechos humanos ha transitado por un camino que va desde una concepción del ideal de la razón práctica, hasta culminar en estos argumentos relativos a una concepción centrada en la razón en tanto cuidado del sistema de vida. Ello nos da pie para pensar en un cambio de paradigma en la perspectiva de los derechos sociales fundamentales de base eminentemente bioética, constituyendo así un paradigma novedoso en la interpretación de dilemas que presentan controversias acuciantes a finales del siglo XX y de este ya andado siglo XXI; la masa crítica de estos hechos retadores del pensamiento crítico se condensa en la posibilidad real de transformación de los sistemas de vida a partir, en primer lugar, a través de la modificación de la estructura molecular de los seres vivos y del medio ambiente, cuestión nunca antes pensada en la historia de la vida humana; y en segundo lugar, mediante la transformación de los sistemas sociales que dan pie a nuevas perspectivas filosóficas y jurídicas de los derechos. Esta cosmovisión va en el camino de la definición de los derechos sociales fundamentales, tal como se ha asentado más arriba. Por ello, pasamos ahora a formular algunos complementos a lo ya discutido en nuestros argumentos centrales acerca del significado de los derechos sociales fundamentales a partir de la bioética global. De esta manera, pretendemos encaminar también nuestros argumentos acerca de las utopías de convivencia representadas por el orden ético contemporáneo en América Latina y el Caribe.

4. LOS DERECHOS SOCIALES FUNDAMENTALES. LA APUESTA POR LA UTOPÍA DE CONVIVENCIA DESDE LA BIOÉTICA GOBAL. LA CUARTA GENERACIÓN DE DERECHOS HUMANOS

La intención iusfilosófica de este ensayo ha sido reconstruir los argumentos que sostienen los derechos sociales fundamentales como parte esencial de la doctrina universal de derechos humanos. Es el argumento que hemos sostenido a partir de la doctrina del imperativo hipotético kantiano con las concepciones de la bioética latinoamericana, condensada en la crítica filosófica de Guillermo Hoyos. La idea resumida se centra en la conceptualización de una bioética global que funda un entramado sociológico y político para darle vida a la dualidad metodológica que hemos discutido: los derechos sociales son fundamentales éticamente, esto es, son derechos sociales fundamentales. Como vimos, el discurso se hilvana desde la ética social en torno al mundo de vida pobre y excluida de América Latina. Pero este discurso quedaría incompleto para fundamentar la doctrina que queremos enarbolar, sin que se estructure también a la luz de los derechos humanos que están en la cosmovisión social respecto de otros ámbitos de actuación del ser político. La utopía de convivencia solo es posible si se garantiza la vida en todas sus dimensiones: tanto en la atención de la dramática pobreza y exclusión, como en la atención de sus carencias individuales de salud y justicia. Por ello debemos reconstruir en el discurso los hechos que propician socialmente la armonía necesaria para un mundo de vida deseado, que conjugue tanto los aspectos antropocéntricos como los aspectos geocéntricos de la vida.

52 Ver notas 5, 44 y 55.

Así, bajo la estructura de este entramado, puede apreciarse la idea de una vida buena garantizada a partir de las intervenciones de la política para la construcción de un orden democrático que sustenta la complejidad del mundo de decisiones que se encuentran en el entorno de la realidad dramática latinoamericana. Así tenemos que problemas de salud y enfermedad vienen de la mano no solo por la falta de atención sanitaria, sino por la falta de conocimiento acerca de los valores de la tecnociencia en ese papel soliviantador que cumple[53]. De allí que se justifique la promulgación de Declaraciones Universales de Derechos Humanos que van en este nuevo orden de protección de la dignidad, derechos que son al mismo tiempo ordenadores de un nuevo concepto de utopía. Por ello la denominamos en plural como *utopías de convivencia*, precisamente por tratarse de una manera especial y diversa de ver la dignidad humana: a partir de aspiraciones legítimas de vivir una vida plausible, y deseable, tanto como proyecto y como desiderátum, pero también a partir de las posibilidades mismas que antepone el conocimiento científico.

Esa, a nuestro modo de ver, nueva variable en el entramado sociológico, antropológico, filosófico y político, permite repensar, o mejor dicho, obliga a repensar las relaciones entre individuo y Estado. Por ello hasta aquí hemos realizado una interpretación de los derechos humanos como derechos sociales fundamentales; esto es, a partir de la bioética global definida en palabras de Hoyos, siguiendo a Jahr (aunque también a Potter): en su perspectiva justamente social, pues toma como centro de la discusión la pobreza y exclusión en Latinoamérica. Desde tales argumentos, en esta sección final daremos un paso más en nuestra estructura argumentativa e integraremos en el discurso los problemas en torno a la naturaleza humana desde la perspectiva de la vida en su "producción y reproducción" en comunidad[54], pues son dos de los elementos clave para una hermenéutica de estos derechos, dados su génesis y desarrollo. Veamos entonces estos argumentos en el orden de la reconstrucción de las utopías de convivencia presentes en el discurso institucional aquí discutido.

El argumento que presentamos desde esta perspectiva de los derechos humanos como derechos sociales fundamentales, es una idea que parte de lo que para nosotros son dos esenciales puntos de vista: el primero de ellos a partir del ideal de razón práctica, que nos sirvió en este trabajo para la interpretación que antecede a este apartado acerca de la discusión iusfilosófica de los derechos consagrados en la Carta Fundamental venezolana; y el segundo, como correlato de los derechos humanos de cuarta generación. De los primeros solo debemos agregar que la constitución venezolana encarna un ideal propio de la razón práctica kantiana junto con la habermasiana, toda vez que su entramado no es más que una derivación de la doctrina fundamental de los derechos humanos derivada no solo de los tratados de 1976, sino que es además una perspectiva de consagración de los derechos que se introduce en la línea argumental de los derechos sociales como esencial en la doctrina de los derechos humanos, que Habermas expone en su famoso tratado de 1998[55], y tal como quedó expresado en los capítulos precedentes.

En cambio, en cuanto al segundo argumento, aquél referido a los derechos humanos como pertenecientes a una nueva generación de derechos, que hemos denominado Derechos Humanos de Cuarta Generación, debemos hilvanar un entramado mucho más complejo desde el punto de vista de la ontología jurídica que le subyace. A saber, que los derechos derivados de las concepciones esenciales de la vida, no solo son un deber de protección del Estado en cuanto garantías constitucionales, sino un deber en cuanto satisfacción de necesidades básicas, pero esta vez extensibles esas mismas garantías

53 HOYOS VASQUEZ, G (2012). *Op. cit.*

54 DUSSEL, E (1998). *Op. cit.*

55 Este tema fue tratado en VILLALOBOS ANTÚNEZ, JV (2001). "Derecho, racionalidad, y el supuesto metodológico de la modernidad", *Utopía y Praxis Latinoamericana*, Año 6, No. 12, Universidad del Zulia, Maracaibo, pp. 64-82

a la protección de los derechos derivados de la aplicación de la tecnociencia y sus efectos sociales y políticos, sin descontar los económicos, sociales y culturales[56], todos ellos con alta implicación en las circunstancias apremiantes que atraviesa América Latina. Esta cuestión se presenta de forma trascendente en estos momentos de la historia republicana latinoamericana: sobre todo, en aquellos países donde se hacen intentos serios por una mejor vida para sus ciudadanos en el marco de una democracia pluralista[57] y a través del diseño de políticas públicas adecuadas a las exigencias y retos que se anteponen a la idea de vida buena o de vida provechosa y perpetuable, éticamente hablando[58].

Pero son precisamente esas ideas de la vida particular las que debemos tener presente a la hora de deslindar los problemas que devienen en directo desde la experimentación con la vida global humana; por ello el axioma potteriano de extender un puente entre las ciencias de la vida y las humanidades, se reviste de estas circunstancias de la dignidad humana que pugna por la defensa de los derechos cuya violación pone en peligro la perpetuación de las especies sobre la faz de la tierra[59], extendiendo así el marco de actuación del discurso institucional hacia perspectivas globales.

Por ello, con el argumento anterior, nos referimos a la idea de la derivación de los derechos sociales básicos, como la alimentación y la salud, contenidos en los tratados antes referidos y ratificados por el constituyente venezolano de 1999, en tanto derechos que son portadores de una dualidad ontológica, extrapolable a la dualidad metodológica, contenidas ambas en la idea de dignidad de la persona humana, de tanta discusión desde los mismos inicios de la cultura Occidental Moderna[60]. La cuestión central de la satisfacción de las necesidades básicas de los individuos, vale decir, de cada persona humana (alimentos, educación, salud, vestido, entre otros también de igual rango), es tarea del Estado Moderno garantizarla en vista de la debilidad jurídica de los ciudadanos que conforman el conglomerado social latinoamericano. Pero, se destaca que el cuidado de la especie, es una arista de la dignidad que se afianza en los entramados propios de la estructura genética de la vida, cuya protección ética y jurídica emerge de las declaraciones oficiales contemporáneas de Derechos Humanos como las aquí citadas UNESCO de 1997 y 2005[61].

En tal sentido, esa dualidad ontológica atiende lógicamente dos perspectivas: una, al nivel externo relativa a la corporalidad del sujeto; y la otra, al nivel estructural e interno, relativa a la constitución entitaria del sujeto, pero que desde esta perspectiva de la bioética global, se entiende o se asume extensible a la idea de dignidad humana constituida por la preservación del espacio vital. Esta última perspectiva, está referida a la conformación biológica y biofísica de la vida, tanto aquella humana como aquella no humana. De ello se ocupan las declaraciones Universales[62], formuladas por organismos internacionales como la Unesco, esgrimidas al concierto internacional precisamente cuando la tecnociencia cobra una fuerza orquestal inusitada en el concierto planetario, cuya sinfonía es interpretada por las naciones que son punta de lanza en el tema de la descripción y generación de nuevos conocimientos acerca de

56 Primera parte de nuestro argumento. Ver apartado 1.

57 MÁRQUEZ-FERNÁNDEZ, A (2015). *Op. cit.*

58 Habermas llama a esta perspectiva, "la ética de la especie". HABERMAS, J (2002). *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, Paídos, Barcelona, España.

59 Ver POTTER, VR (2001). "Bioética, la Ciencia de la supervivencia", in: AA. VV (2001). ¿Qué es Bioética? Editores 3R, Alfonso LLano Escobar, S.J. Editor. Bogotá, pp. 1-23.

60 Desde la consagración de los Bill of Rigths de 1689. Véase Bill of Rights, The: *La declaración de los derechos de 1689*. Disponible en castellano en URL: http://biblio.juridicas.unam.mx/libros/6/2698/20.pdf Consultado el 30/06/2016.

61 Ver nota 62

62 En especial, la Declaración de 2005 de UNESCO denominada: "Declaración universal sobre Bioética y Derechos Humanos". Consultado el: 10/08/2016 Disponible en: http://portal.unesco.org/es/ev.php-URL_ID=31058&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html

la naturaleza y del universo que nos rodea, y de la naturaleza biológica de la vida. En ese camino de la disgregación de la vida a través de su propio conocimiento, se encuentra la tarea precisa de la filosofía, la bioética y del bioderecho, cuyas reflexiones intentamos integrar con el argumento de los derechos sociales fundamentales: la dualidad ontológica consiste, como se dijo, en que su fuero externo es responsabilidad del Estado, y su fuero interno, una articulación de responsabilidades en las que el Estado es parte, pero también el individuo concreto en su sentido social y cultural.

De allí entonces que la estructura de la vida está por primera vez en el entramado de protección que amerita toda entidad susceptible de normatividad, tal como lo fueron en su hora los derechos individuales, los de las minorías étnicas, los del ambiente, y los de las mujeres, niños y adolescentes, cuya subjetividad formal fue aflorando en la medida de la consagración material de cada una de ellas como sujeto jurídico. Los derechos de género, por ejemplo, propios de la tercera generación de derechos, no son más que un reconocimiento a la cualidad de sujeto de las mujeres, a quienes nada menos se les debe la gestación de la vida; de la misma forma que los derechos de los niños, niñas y adolescentes, a quienes se les reconoce su cualidad de sujeto íntegro, no obstante su desplazamiento argumentativo hacia la cualidad de sujeto sin capacidad jurídica para decidir sobre su propia responsabilidad. Y este es el caso precisamente del embrión, por ejemplo, que a pesar de ser portador de vida, se ha discutido si es portador de esencialidad de vida, pues nadie discute que una vez gestado en el vientre materno, derivará en sujeto ético y obviamente en sujeto jurídico[63].

Y es allí donde está el quid del asunto en cuanto a su pertenencia a los derechos humanos de última generación, esto es, definidos como de cuarta generación; pues atentar contra la vida del embrión humano, por el solo capricho de la experimentación biogenética a los fines de su futura modificación (bien con fines de eugenesia, bien con fines terapéuticos, o bien con fines reproductivos por vía artificial), representa un cambio de perspectiva acerca de la vida humana. Reconocer que es posible modificar la estructura genética sin que debamos responder nada a nadie, es reconocer falsamente que la vida humana no solo no es vulnerable a través de esta experimentación, sino que representa un desconocimiento, precisamente en esta era del conocimiento cuando la vida puede ser transformada, bajo la incertidumbre de no saber qué hacer luego al respecto de las consecuencias por las transformaciones sufridas. Y como se podrá colegir, estas ideas pueden ser enmarcadas en esa perspectiva del sujeto desde su fuero interno, pues se trata del sujeto concreto. Así vemos que se ha trasladado el centro de la dignidad humana; o mejor dicho, se ha expandido hacia un universo de discusión mucho más amplio: se ha trascendido del fuero humano al fuero del sistema de vida, y de este, hasta el fuero propio que representan los seres vivos de los cuales depende la vida humana, incluso de aquellas entidades no vivas pero propiciantes de la vida[64].

Así las cosas, vemos en consecuencia que el tema de los derechos sociales puede sostenerse que son fundamentales, más allá de su inserción constitucional, a partir de esa dualidad ontológica, pues atentar contra la alimentación y la salud es un tema de responsabilidad política del Estado; vale decir, son parte de los deberes positivos que la acción política encarna, como correlato de los derechos positivos así consagrados; pero atentar contra la estructura genética, es un tema eminentemente atribuible a la responsabilidad de la tecnociencia; en este caso de la bioteconología con intenciones reproductoras o terapéuticas, a lo cual resulta necesario su protección mediante la génesis y aplicación como garantía de directivas éticas y jurídicas que antepongan la dignidad como estandarte de la vida. He allí el tema de nuestro tiempo: el peligro de preservación de la vida humana por vías de los atentados a la dignidad estructural interna[65].

63 HABERMAS, J (2002). *Op. cit.*

64 Este es el sentido que se encuentra en el análisis de Hoyos, siguiendo a Jahr; ver HOYOS, G. 2012: Op.cit.

65 Este tema de la dignidad y el papel que juega la temporalidad del derecho frente a los dilemas de la bioética, ha sido tratado en: VILLALOBOS ANTÚNEZ, JV (2015). "Bioética, Diritto e Tempo: Dalla Dignità bioética all´Intertemporalità dei Biodiritto", in: *Il diritto nel tempo, il tempo nel diritto. Per un'ermeneutica della temporalità giuridica.* Edizione di Università degli Studi di Casino. A brand Wolters Kluwer / CEDAM. Roma, Italia.

CONCLUSIONES

A partir de esta doctrina de los derechos sociales fundamentales como parte de una teoría de los derechos humanos, puede decirse que hace del Estado venezolano uno de los de mayor raigambre en el sentido normativo a la luz del constructo ético y filosófico discutido. De allí que las tensiones y conflictos que genera el accionar político en términos de responsabilidad del Estado, hace que la ventisca mueva la ramas de este frondoso árbol del humanismo político hacia una visión compleja de la realidad social latinoamericana. Se entiende que la jerarquización de los derechos en términos de prioridad de unos y otros, trastoca la doctrina internacional ética y jurídica que le da su origen, en el marco de la trayectoria política que cada Estado le da a la doctrina, según las necesidades de cada ciudadano, y según las capacidades de la entidad política como tal.

La doctrina constitucional iusfilosófica contemporánea, en especial la venezolana, está a tono con estas exigencias del ideal de la razón práctica, aunque no puede decirse lo mismo del estado actual de la jurisprudencia que la interpreta, como tampoco del accionar político responsable de sus logros, ni mucho menos de la ciencia que subyace en los entornos de la vida, pues este horizonte se avizora nada halagador, a juzgar por las decisiones políticas sesgadas y por los presupuestos financieros cada vez mucho más precarios en materia de investigación en el país, así como en materia de atención a la salud y a la educación; entonces solo queda por preguntarse si las políticas, planes y programas han cumplido con las exigencias éticas y iusfilosóficas de la doctrina de los derechos humanos en su sentido amplio, cuestión que queda para ser analizada en el contexto de estas reflexiones sobre los derechos sociales fundamentales.

En ese último sentido, la bioética global impacta internamente la naturaleza propia de los derechos de última generación, pues se trata de reflexionar y sustentar con criterios filosóficos, éticos y jurídicos, la conformación de la doctrina que argumenta sobre la naturaleza de aquellos derechos que provienen de la exploración de la estructura genética de los seres vivos, y de los dilemas que comportan los retos de sociabilidad, que se presentan de forma dramática en Venezuela y Latinoamérica, debido a los altos índices de pobreza y exclusión, así como de la conflictividad y carencia de voluntad política para encarar esos retos. Son por ello llamados derechos humanos de cuarta generación estos derechos sociales fundamentales, y son al mismo tiempo sostenidos bajo un estatuto bioético, en virtud de las directivas que regulan o que intentan introducir reglas de cumplimiento y de respeto de la dignidad, a partir de la preservación de la vida a perpetuidad, según ya se analizó en 2012[66] .

66 Ver VILLALOBOS ANTÚNEZ, JV; PALMAR, M; HERNÁNDEZ, JP et al (2012). *Op. cit.*

UNIVERSIDAD DEL ZULIA

Utopía y Praxis Latinoamericana

AÑO 21, Nº 75

Esta revista fue editada en formato digital y publicada en diciembre de 2016, por el ***Fondo Editorial Serbiluz, Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela***

www.luz.edu.ve
www.serbi.luz.edu.ve
produccioncientifica.luz.edu.ve

Utopía y Praxis Latinoamericana

Dep. legal: ppi 201502ZU4650

Esta publicación científica en formato digital es continuidad de la revista impresa
ISSN 1315-5216
Depósito legal pp 199602ZU720

Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social

Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela
Facultad de Ciencias Económicas y Sociales
Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA)

AÑO 21, Nº75
Octubre-Diciembre
2 0 1 6

UNIVERSIDAD DEL ZULIA
Serbiluz
Sistema de Servicios Bibliotecarios y de Información
Biblioteca Digital
Repositorio Académico

ENSAYOS

UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 21, Nº. 75 (OCTUBRE-DICIEMBRE), 2016, PP. 139-154
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.

Los senderos de la Utopía también se bifurcan. 45 años de viaje buscando llegar a alguna parte.

The Paths of Utopia Also Bifurcate. 45 Years Travelling to Get Somewhere

Fernando AÍNSA

Escritor y ensayista
Investigador del CRICCAL, Sorbonne Nouvelle París III, Francia.
Ex-Director Literario de Ediciones Unesco.

Resumen

Desde la publicación de *Los buscadores de la utopía* en 1977 hasta el presente, pasando por *Necesidad de la utopía* y *La reconstrucción de la utopía,* Fernando Aínsa ha consagrado numerosos ensayos a esta búsqueda inconclusa del "lugar que no existe" que, sin embargo, alimenta el incombustible "principio esperanza" que ha regido su vida. Recorriendo estos "senderos" donde se ha cruzado y "viajado" en compañía de colegas y especialistas en el género utópico, Aínsa retraza su biografía en íntima conexión con lecturas, coloquios, seminarios y congresos sobre un tema donde los estudios medulares de Isaac J. Pardo, Ernst Bloch, Dardo Cúneo y Arturo Andrés Roig le resultaron fundamentales para su visión sobre la intensa fuerza movilizadora de la función utópica en la historia de América Latina.

Palabras clave: Fernando Ainsa; utopía; América Latina; filosofía.

Abstract

Since the publication of *Los buscadores de la utopía* in 1977 to the present, to *Necesidad de la utopía* and *La reconstrucción de la utopía*, Fernando Aínsa has devoted numerous essays to this unfinished search for the "place that does not exist" which, however, feeds the incombustible "principle of hope" that has governed his life. Traveling through these "paths" that have crossed and "traveled" in the company of colleagues and specialists in the utopian genre, Aínsa retraces his biography in close connection with lectures, symposia, seminars and conferences on a subject where the core studies on Isaac J. Pardo, Ernst Bloch, Dardo Cuneo and Arturo Andrés Roig were fundamental to his vision of a strong mobilizing force of the utopian role in the history of Latin America.

Keywords: Fernando Aínsa; utopia; Latin America; philosophy.

Recibido: 07-04-2016 ● Aceptado: 28-07-2016

Los senderos de la utopía se cruzan, felizmente, con los de la vida. Tal ha sido mi caso desde hace cerca de cuarenta y cinco años. Caminos de la utopía —al modo de los metaforizados por Martín Buber— que he recorrido gracias a encuentros con apasionados "utopistas" con los que he compartido la navegación buscando el "lugar de ninguna parte". Sin esa constante interlocución que procuraba nuestra causa común —esta "internacional de la utopía" que compartimos en congresos, seminarios, experiencias prácticas, publicaciones y diálogo epistolar— tal vez, habría descendido de la nave para pisar tierra firme y olvidarme de esta palabra de tan variada y contradictoria polisemia, ya que en la actualidad todo conduce a pensar que la utopía ha caído en desuso.

La palabra utopía está desmonetizada en el lenguaje corriente y tiene una connotación peyorativa. En las conversaciones coloquiales ha pasado a ser sinónimo de prospección de lo imposible, sueño o quimera irrealizable, proyecto desmesurado que, aún cuando pueda ser positivo desde un punto de vista teórico, resulta inactual, "pasado de moda". La acepción de "no hay tal lugar", por la cual se tradujo la obra *Utopía* de Tomás Moro según la versión más aceptada de su etimología —*u-topos*, es decir, "no-lugar"— parece haberse confirmado en los hechos, ya que todo indica que no quedan en el mundo lugares donde sea posible proyectar un mundo diferente. Es como si desde fines del siglo XX —cuanto parece más necesario que nunca un pensamiento alternativo— la etimología del "lugar que no existe" se hubiera encontrado con el destino semántico de la palabra utopía. Por ello se ha sentenciado el fin de las utopías-

Pese a este diagnóstico, la utopía se ha cruzado una y otra vez en mi vida, hecha de búsquedas y desencuentros, encrucijadas y sorpresas, donde ha jugado siempre un papel esencial. Por lo pronto, a partir de la lectura de libros sobre el género que fundara Tomás Moro, reflejada en esa inmensa biblioteca que ocupa una pared de mi piso en Zaragoza, ciudad donde vivo desde el 1 de enero del año 2000; pero también a través de la redacción de artículos, ensayos y capítulos en obras colectivas donde he sistematizado ideas y en la media docena de títulos que he publicado sobre el tema: Los *buscadores de la utopía* (1977), *Necesidad de la utopía* (1990)*, De la edad de Oro a El Dorado* (1992)*, Historia, mito, utopía y ficción de la Ciudad de los Césares* (1992), *La reconstrucción de la utopía* (1998) y *Espacios de encuentro y mediación. Sociedad civil, democracia y utopía en América Latina* (2004).

Los encuentros y las sorpresas de una vida de la que uno no ha elegido sus curvas, paradas y accidentes, aunque haya tenido en algún momento la ilusión de creerse dueño de la dirección y del pulso que imprimía al itinerario, son los que me conducen hoy —un caluroso día de agosto de 2011, en un aislado pueblo de la provincia de Teruel, Oliete— a cerrar con este testimonio una etapa de lo que definí en 1990 en el título del libro *Necesidad de la utopía*, necesidad que sobrevive con las salvedades que dan los cambios que ha experimentado el mundo desde entonces y el desgaste inexorable de la edad.

Debo empezar por dos preguntas: ¿Cuándo descubrí la importancia de la utopía?

¿Cuándo asocié por primera vez la utopía de un modo tan estrecho con América Latina?

LOS BUSCADORES DE LA UTOPÍA…EN LA LITERATURA.

Como tantas cosas en la vida, el origen está en la literatura. Todo empezó cuando creí descubrir en la narrativa latinoamericana, a cuyo estudio estaba dedicado desde los años sesenta, los movimientos secretos —centrípetro y centrífugo— que impulsaban la búsqueda de la identidad, ese *ser* americano acuciado en permanencia por el *deber ser* al que invita la utopía que subyace en las obras más representativas de la ficción, la poesía y el ensayo.

Para el primero —el movimiento centrípeto— la autenticidad y las verdaderas raíces de la identidad se preservaban en el interior secreto de América y en el pasado arcaico recordado con nostalgia, tal como

sucede con las civilizaciones indígenas prehispánicas a las que se idealizan retroactivamente. Formas de vida sencillas y expresiones autárquicas, exógenas y bien diferenciadas, tanto en lo étnico como en lo cultural, se reivindican como válidas en un mundo amenazado de aculturación y homogeneización.

Para el segundo —el movimiento centrífugo— la identidad americana es el resultado de un juego inevitable de reflejos entre el Viejo Mundo (o si se prefiere la llamada "cultura occidental") y el Nuevo, espejos que se reenvían signos, imágenes, símbolos y representaciones de todo tipo. América es el resultado de aluviones inmigratorios, de un variado y profundo mestizaje y de una transculturación abierta a influencias y culturas. Aceptar una modernidad impulsada desde el exterior era la única forma de entablar en forma fructífera el necesario diálogo intercultural entre Europa y América en la que la utopía ha desempeñado un activo papel. Ya nos lo dijo Octavio Paz: "No se puede entender América si se olvida que somos un capítulo de la historia de las utopías europeas". Ello explica su inserción en el mundo, la condición universal de lo americano.

Este movimiento centrífugo privilegia lo que América tiene de incorporación y enriquecimiento sobre lo que es simple ruptura y potencia los ejemplos de encuentros y mezclas creadoras, abigarradas y *multiversales*, relaciones interculturales atravesadas por enfrentamientos, choques, resistencias, asimilaciones, aprendizajes, apropiaciones o intercambios suficientemente positivos —y no por ello menos conflictivos— como para apostar a su apasionante resultado.

En esos movimientos, en los que se polariza dialécticamente una narrativa de la que son expresiones paradigmáticas *Los pasos perdidos* de Alejo Carpentier para el movimiento centrípeto y *Rayuela* de Julio Cortázar para el centrífugo, creí descubrir una intención utópica que fui articulando en artículos publicados en la década de los años setenta y que plantee en forma orgánica en *Los buscadores de la utopía* publicado en 1977 en Monte Ávila. Allí rastree en cuentos y novelas esa búsqueda de raíces en lo más profundo de la realidad del continente —selva, sabana, llanos, pampa y montañas— o en los reflejos que se reenvían América y Europa a través de la ficción diaspórica, transnacional, cuando no cosmopolita de muchas de sus mejores páginas, búsqueda dual que amplié y reelaboré en *Identidad cultural de Iberoamérica en su narrativa* (1986).

Desbordando el marco de lo racional, el componente imaginario y lo artístico literario me invitaban a una lectura utópica de la ficción y la poesía latinoamericana donde la ilusión artística brinda una prefiguración de la realidad significada en una proyección que va más allá de lo dado, incluso a través de la fabulación y la exageración. En la ficción pude entrever la libertad futura en obras que sólo en apariencia estaban terminadas. Pude también —y es el caso de otros textos— reconstruir espacios de nostalgia y del paraíso perdido.

En ese rastrear me interesó descubrir los arquetipos "poéticamente activos" que subyacen en las categorías del imaginario utópico. Me bastaba pensar en el *Canto General* de Pablo Neruda o en muchos de los poemas de José Martí, Rubén Darío o César Vallejo o tener en cuenta cómo José Lezama Lima hacía operar esta fuerza activa a partir del distingo entre imagen y posibilidad: el *potens* con que se inviste la palabra y la carga subversiva con que el imaginario se proyecta. De la tensión entre ambas surgían las posibilidades de la apuesta literaria en lo utópico, sobre la cual Lezama había construido buena parte de su obra, tanto poética como narrativa. *Paradiso,* desde su propio título, era un buen ejemplo.

En ese momento creí encontrar la dimensión de lo "maravilloso utópico" con la que superar el gastado "real maravilloso" o el "realismo mágico" en que se había agotado una cierta visión de América a través de la literatura, proyección que anhelaba sobrepasar los límites del espacio y del tiempo, destruir barreras nacionales, verdadera lucha de la libertad contra todo lo que la reduce, la destruye o la mutila. La visión idealizada de América como continente de mestizaje creador con componentes indígena, negro, hispánico y seres humanos provenientes de todas las regiones del mundo, síntesis cultural proyectada como una auténtica ecumene.

No me sentía solo en la empresa. Otros críticos estaban en la misma senda. El chileno Juan Durán Lucio, radicado en Costa Rica, propuso en *Creación y utopía, letras de Hispanoamérica* (1979) el primer esfuerzo sistemático de estudio crítico de la literatura basado en una utopía que oscila entre la nostalgia y la esperanza y que hace de la derrota de la historia la palanca eficaz para "recuperar para el continente su olvidada promesa en el grito de protesta" que formulan autores como Rodó y Darío. Su análisis de la intencionalidad utópica iba de *La Araucana* de Alonso de Ercilla, de *Grandeza Mexicana* de Balbuena por su filiación "arcádica", de los poemas americanistas de Rubén Darío y de los textos fundacionales del *Diario* de Colón a *Cien años de soledad* de Gabriel García Márquez. En una línea similar, el colombiano Rafael Humberto Moreno Durán inscribió *De la barbarie a la imaginación* (1976) en una dialéctica de dualismos no resueltos entre civilización-barbarie, Arcadia-ciudad, Próspero-Calibán, para intentar trascenderlos gracias a una imaginativa dinámica utópica. Con ambos —Juan y Rafael Humberto— mantuve una estimulante relación cómplice, hasta la prematura muerte del segundo.

Aunque la lectura de la literatura latinoamericana desde la perspectiva de la utopía no hacía más que empezar, pude contabilizar otros esfuerzos ahondando en esa dirección. Por lo pronto, en las reediciones de textos utópicos olvidados en las colecciones que dirigieron Dardo Cúneo en la Editorial Monte Ávila (Caracas), donde reeditó *Inventamos o erramos* de Simón Rodríguez, *El descubrimiento austral* de Restif de la Bretonne y *La edad de cristal* de W. Hudson; y Félix Weinberg en "El pasado argentino" de Solar-Hachette (Buenos Aires) donde reeditó *La ciudad anarquista americana* de Pierre Quiroulé. En ese momento, no dejé de estar seducido por la dimensión mítico mística de Graciela Maturo (cuya amistad cultivo hasta el día de hoy) en *De la utopía al paraíso* (1983) y sus sugerentes reelaboraciones de la visión americana de Rodolfo Kusch, donde la utopía supone una suerte de regreso a la Edad de Oro. En México, *Utopías mexicanas* (1978) de Gastón García Cantú me abrió un interesante diálogo entre los acontecimientos históricos de la independencia mexicana y su trasfondo histórico. La colaboración entre Vita Fortunati del *Centro Interdipantamentale di Recerca sull'utopia* de la Universidad de Bolonia y la Universidad de Buenos Aires permitió la edición de la útil antología *Utopías* en italiano y español, lectura básica introductoria que he recomendado a mis alumnos en mis cursillos sobre utopía en Tucumán, Santiago de Chile, Montevideo, México y Pamplona.

Trabajos críticos en revistas y ponencias en congresos sobre poetas y narradores indicaban que lejos del agotamiento del pensamiento utópico que se experimentaba en Europa, el continente americano seguía siendo un venero inagotable de esperanzas, muchas veces desmesuradas, pero siempre apasionantes. Del mismo modo, la utopía se ficcionalizó en *La isla de Robinsón* (1981) de Arturo Uslar Pietri, novela sobre Simón Rodríguez; en *Daimón* (1981) de Abel Posse sobre el delirio de Lope de Aguirre y en *Comuna verdad* (1995) de Mario Goloboff, tentación que Mario Vargas Llosa revirtió en las antiutopías de *La guerra del fin del mundo* (1981) e *Historia de Mayta* (1984) o en su ensayo sobre la visión andina de José María Arguedas a la que tildaba de "utopía arcaica".

LOS MITOS, ESOS "FUEGOS BAJO EL AGUA".

Desde entonces, utilizando el símil borgiano del "jardín de los senderos que se bifurcan", fui abriendo pistas que se remontaron a los mitos fundacionales de América: la Edad de Oro, El Dorado, la Tierra Prometida, la fuente de Juvencia, el Paraíso, Arcadia, las Amazonas… Esos mitos formaban "los fuegos bajo el agua", el sustrato mítico de la utopía que había rastreado Isaac J. Pardo en su voluminoso compendio *Los fuegos bajo el agua. La invención de la utopía* (1983).

Debo abrir un breve paréntesis sobre la importancia que tuvo para mí la lectura de esta obra monumental. Al final de la dictadura argentina, visité en Buenos Aires a Dardo Cúneo que había regresado de su exilio en Venezuela. Me habló entonces de la obra erudita y asombrosa de ese médico venezolano

que había consagrado su vida a rastrear indicios utópicos en la tradición judeo-cristiana y la greco-latina, sin olvidar el *Gilgamesch*. Desde el Talmud a la Biblia, pasando por los Evangelios apócrifos, Platón en *La República* y en sus evocaciones a la Atlántida, eran desmenuzados con rigor a lo largo de más de ochocientas páginas. Pude hojearlo en su biblioteca y comprendí que no podría seguir adelante en mis trabajos sin haberlo leído.

Nunca pensé que obtener un ejemplar de la obra de Pardo fuera tan difícil. Era el perfecto ejemplo del libro oficial que se edita a grandes tirajes, se almacena en el sótano de una institución y no se distribuye. Escribí a la Fundación Andrés Bello de Caracas y pese al papel membretado de la UNESCO con que lo hice no recibí respuesta. Tuvo que ser un amigo venezolano que se presentó en la Fundación y tras la gestión de un conocido obtener un ejemplar que me trajo en mano a París. Durante años —y pese a su importancia— el libro de Pardo tuvo una circulación confidencial. Cuando murió, la Biblioteca Ayacucho lo incluyó finalmente en su catálogo mucho mejor difundido. Merecida gloria póstuma.

Me sumergí en la lectura de *Fuegos bajo el agua* como si de una novela de aventuras se tratara. Su cuidadoso estudio me permitió abrir una nueva perspectiva en el enfoque americano que quería darle a la utopía que no solo estaba en la literatura, sino también prefigurada en los mitos que precedieron el descubrimiento del Nuevo Mundo y guiaron la conquista y la colonización. Gracias a la perspectiva integradora de Pardo comprobé como unos y otros, mitos y utopías, se habían influido en un progresivo movimiento pendular entre teoría imaginativa y práctica de la conquista.

En efecto, si la función utópica se caracteriza por su apuesta al futuro, también hace referencia a los arquetipos que alimentan desde siempre la conciencia anticipante y que se reiteran, bajo formas diversas, a través de los tiempos. La propia noción del pasado, recuerdo de un tiempo histórico mejor, alimenta la idea del porvenir, lo que permite la integración de mitos recurrentes como el de la Edad de Oro y las variantes del mito del Paraíso, el judeocristiano (Canáan, Tierra prometida, Nueva Jerusalén, Paraíso perdido), el de las religiones orientales y el pagano (Islas bienaventuradas, Edén, Jardín de las Delicias, Campos Eliseos) y las formulaciones populares y materiales del país de Jauja o el de Cucaña que subyacen en la invención de la utopía. América se convertía así en "el nuevo vivero de imágenes" del Occidente —según la feliz expresión de José Lezama Lima— y en su territorio se reiventaban los mitos fundacionales del imaginario clásico y medieval.

Los símiles de la obra de Moro adaptados en América me resultaron de interés en sus aplicaciones prácticas, como las llevadas a cabo por el Obispo Vasco de Quiroga en su experiencia de "los Hospitales–Pueblo" en México, o como hicieron los Jesuitas entre l606–l767 en las Reducciones de Paraguay, Argentina y Brasil tomando como modelo el estado teocrático de *La cittá del sole* de Campanella. El ejemplo de las Reducciones al instaurar una sociedad que "resucita los más hermosos días del cristianismo naciente" —al decir del Padre Francisco Javier de Charlevoix— me planteaba el problema de toda utopía puesta en práctica, es decir, por un lado, el desafío a la unidad de la nación en cuyo seno integran la experiencia y, por el otro, el severo enjuiciamiento histórico que toda práctica conlleva. Si lo primero condujo a la expulsión de los jesuitas de América en el siglo XVIII, lo segundo abría un debate no cerrado hasta el día de hoy: el de las utopías realizadas.

Poco a poco fui precisando un proyecto. Creí ver en la historia de América Latina cinco momentos en que la función utópica había desempeñado un papel definitorio: en la premonición del descubrimiento, en la conquista y la colonización, en los ideales de la ilustración y independencia y, finalmente, en la configuración de la idea de América en el ensayo del siglo XIX y XX. En diferentes momentos se habían planteado "modelos utópicos" como el estado indo-cristiano de la utopía misionera de Bartolomé de Las Casas y Vasco de Quiroga, los proyectos educativos de Simón Rodríguez, los de Sarmiento en *Argirópolis*, las del socialismo utópico del siglo XIX en México, la "ciudad anarquista americana" de principios del siglo

XX, muchas páginas de Ricardo Flores Magón, Manuel Ugarte, Montalvo, José Enrique Rodó, Rafael Barrett, Manuel González Prada, Eugenio María Hostos y José Carlos Mariátegui, entre otros. Todos ellos demostraban —por si fuera necesario— como la función utópica es consustancial de la historia de América Latina como lo era de su literatura. Comprendí entonces que la tarea de relectura histórica desde la perspectiva de la utopía era, como nos lo había sugerido Arturo Andrés Roig— "una de las más valiosas a las cuales habría de entregarse el hombre americano".

En esta reflexión me faltaba, sin embargo, un método.

El método me llegó con Ernst Bloch.

EL PRINCIPIO ESPERANZA DESDE AMÉRICA LATINA

La lectura de *El principio esperanza* de Ernst Bloch en los años 60 fue para muchos de nosotros —jóvenes a la búsqueda de un método para interpretar la rica y contradictoria diversidad de América Latina— una auténtica revelación. Descubrí su obra al final de una década pletórica de signos promisorios, poco antes de que los años setenta desmintieran, especialmente en el Cono Sur —donde a la sazón vivía— las esperanzas políticas y sociales depositadas con tanto empeñoso voluntarismo como radical maximalismo. En la alborozada incursión en la rica visión antropológica que nos proponía Ernst Bloch, pude atenuar los efectos de la acelerada demolición de los "sueños diurnos" de esos años y proyectar en una visión integradora de la cultura los fragmentos de las ilusiones que nos iban quedando.

Muchos creímos encontrar en ese momento —gracias a la metodología de Bloch— un modo válido de recuperar la polivalencia de las expresiones artísticas revolucionarias, alternativas o simplemente heterodoxas, marginadas o dejadas de lado en nombre de una perspectiva reductora, causalista y economicista de la historia o simplemente aplastadas por dictaduras que se multiplicaban a lo largo y ancho del continente. A través de *El principio esperanza* se pudo dar un nuevo impulso a la concepción que incluía la función utópica como motor esencial de la historia de América Latina. Bloch nos ayudaba a retomar la mejor tradición del pensamiento de Pedro Henríquez Ureña en *La utopía de América*, Osvaldo de Andrade en *A marcha sin fin das utopías* y Alfonso Reyes en *No hay tal lugar* y *Ultima Tule* para injertarla en un presente que necesitaba de renovadas claves interpretativas.

Unos años después, la celebración del centenario del nacimiento del filósofo alemán en 1985 propició una revalorización de su obra en el mundo entero. Esta actualización, acompañada muchas veces de polémicas —dado el carácter heterodoxo de sus propuestas, difícilmente clasificables y recuperadas tanto por marxistas como por cristianos— repercutió favorablemente en América, donde se difundían las traducciones al español del resto de su obra, como *El espíritu de la utopía* (1918), *Thomas Münzer, teólogo de la revolución* (1921) y *Huellas* (1930).

Por ello, no resultó extraño que la sesión consagrada al centenario de Bloch en el marco del XI Congreso Interamericano de Filosofía —celebrado en Guadalajara (México) del 10 al l5 de noviembre de 1985— resultara un éxito. Bajo el poder de convocatoria de Leopoldo Zea el Congreso había reunido filósofos y especialistas del hemisferio, desde Canadá a la Argentina, aunque pocos realmente se aventuraban por los "senderos de la utopía". Sin embargo, el núcleo que nos reunimos alrededor de Bloch vivimos una experiencia intensa y sellamos, sin saberlo, las bases de lo que bautizaría, no sin ironía, la "Internacional de la Utopía". Allí estaban Horacio Cerutti y Esteban Krotz de México y Roberto Castillo de Honduras. A ellos se uniría años después con una interesante reivindicación del humanismo y la Ilustración, el peruano Edgar Montiel.

El principio esperanza me supuso descubrir cómo, al recuperar todo tipo de expresiones culturales con la apasionada voracidad de un antropólogo, tal como lo proponía Ernst Bloch en su obra, se podía

interpretar la tensa dialéctica entre la identidad *(ser)* y la utopía *(deber ser)* de América Latina. En el anverso y el reverso de la realidad continental, el componente desiderativo resultaba esencial para la comprensión de la propia dinámica histórica. En efecto, un análisis con la apertura de Bloch parecía necesario en nuestro continente, donde las formulaciones alternativas, de oposición y resistencia a lo dado en los sucesivos enunciados que ha asumido el *deber ser*, eran tan importantes (o más) que la *res finita* de la realidad. La historia de América Latina podía enfocarse como una historia de esperanzas, de proyectos, de "anhelos", pero en general de esperanzas frustradas, de utopías no realizadas, a veces apenas esbozadas, pero cuya *tendencia* y *latencia* eran indiscutibles, aún en los momentos en que había cundido la desesperanza.

El método del filósofo alemán, en la medida en que se proponía interpretar lo utópico como inherente a la *natura naturans*, resultaba esencial para el estudio integral de la historia latinoamericana, es decir, la que incorporara a lo fáctico y material de lo acaecido, la intención, el proyecto, los "planos para un mundo mejor" y el simple espíritu de construcción, aunque éste no hubiera superado el nivel del enunciado. Munidos de la metodología de Bloch, una expedición *in terram utopicam* permitía abordar los sucesivos "posibles laterales" en que la facultad de imaginar, modificar lo real por la hipótesis o el enunciado de lo que "podría ser", se ha manifestado a través de los siglos. Para todos aquellos que aspirábamos trabajar la "función utópica" en la historia de Nuestra América, Ernst Bloch nos invitaba a profundizar en esa perspectiva y así nos lo propusimos de un modo sistemático a partir de entonces.

Lo importante es que a diferencia de los autores que lo habían precedido, Bloch no escribía una utopía para añadirla a la historia del género, sino elaboraba un método para estudiar la *pulsión* y la *intención* utópica que recorre la historia de la humanidad. Frente a la disyuntiva de escribir su propia utopía o de englobar el estudio de las ya existentes a partir de un esfuerzo de comprensión de la función por la cual el ser humano ha buscado siempre lo *novum*, Bloch optaba explícitamente por la segunda. Buscaba definir la esencia del *homo utopicus* que, a su juicio, explica el desarrollo histórico de la humanidad. Le interesaba la utopía como función, más que como enunciado de un nuevo modelo. Gracias al "principio esperanza", lo utópico recuperaba su condición anticipatoria y prospectiva del futuro. Los contenidos de "ese todavía no consciente" aparecían entrelazados con los contenidos de la conciencia actual, aspecto que consideramos esencial en la proyección que asumimos en nuestro pensamiento.

En ningún momento traté de proponer una simple transposición de la filosofía de Bloch al pensamiento latinoamericano —por muy sugerente que se me apareciera— sino de aplicar algunos de los principios metodológicos que la guían, en la medida en que puedan ayudarnos a entender mejor el proceso dialéctico del *hacia dónde* y el *cómo* de la realidad del Nuevo Mundo. Ello debía permitirme estudiar la historia del imaginario subversivo americano, manifestado a través de la totalidad de modelos que han intentado reducir la tensión entre ser y deber ser, es decir, entre realidad y utopía (esperanza). Un imaginario que integra todos aquellos comportamientos que trascienden la mera realidad de lo devenido, esa multiplicidad de ideas y experiencias que configura la "gran enciclopedia de la esperanza americana" y que otros han llamado "cementerio de las ideologías". Todo lo que puede percibirse como "imágenes del deseo en el espejo", forjadoras de sucesivos modelos alternativos, algunos estructurados en los arquetipos, cuando no los tópicos con que se ha definido el deber ser americano a lo largo de la historia, pueden cumplir una función utópica, aunque no hayan cristalizado en una obra escrita y, por lo tanto, clasificable en el género.

En esa apertura me sorprendió cómo Bloch recuperaba el pensamiento religioso, especialmente a través de las herejías, y no tenía reparos en criticar al ateísmo marxista que olvida el componente anticipador, presente en la religión y en proclamar que las religiones son utopías de la última plenitud del mundo, "sueños de una vida óptima", del cumplimiento de todo lo que el hombre ha perseguido en la

historia. Sin embargo, eran las utopías bíblicas y las de la historia de las herejías, con Joaquín de Fiore al frente, y los visionarios de la época de la reforma bajo la dirección de Tomás Münzer, las que mejor encarnaban el arquetipo del espíritu utópico y a las cuales consagraba sus mejores estudios. La relación de la subversión del orden social injusto con el mesianismo religioso, inherente a la fe y a la esperanza de la tradición judeo–cristiana, le permitía la incorporación de la religión a la función utópica, siempre que hubiera un cuestionamiento del orden existente.

Aunque personalmente soy agnóstico, me resultó evidente que, a partir del descubrimiento de América, la utopía social cristiana había permitido que "el hombre juegue a ser Dios", en lugar de que "el hombre sueñe con un mundo divino" —según el distingo de Raymond Ruyer— y en esa perspectiva podían ser estudiadas las experiencias de sociedad alternativa intentadas por Fray Tomás de San Martín, Antonio de Montesinos, "Motolinía", y Bernardino de Sahagún. Así, estudié los planteos *erasmistas* de las órdenes mendicantes reformadas en América, los "catorce remedios" de Fray Bartolomé de las Casas, y la práctica misionera a lo largo del siglo XVI.

Raúl Fornet Betancourt, cuyos aportes a la filosofía intercultural son fundamentales, organizó en Aachen entre el 14 y el 17 de octubre de 1991 una reunión, a modo de "comité de redacción" de una obra que debía tener cuatro volúmenes: *La teología en la historia social y cultural da América Latina.* Invitado a participar con un estudio sobre la utopía social cristiana, recuperé la larga tradición disidente de la iglesia que va desde la presencia activa en el proceso de la independencia de los países americanos a los planteos contemporáneos de la teología de la liberación. Una relectura de la obra del Padre Félix Varela, aliado objetivo de la ilustración en Cuba, de Fray Servando de Mier y los sacerdotes Hidalgo, Morelos, Béjar y Muñecas en el proceso de la Independencia de México o del Padre Dámaso Antonio Larrañaga en Uruguay, me resultó apasionante. Del mismo modo, las preocupaciones contemporáneas de sectores de la iglesia en el nordeste de Brasil, los planteos en favor de la "psicología de los oprimidos" de los años sesenta, la teología de la liberación y los planteos de Paulo Freire. Así lo hice en ensayos que luego formarían parte de mi libro *De la Edad de Oro a El Dorado. Génesis del discurso utópico americano* (1992).

En ese período conocí en Ciudad Juárez a Gustavo Gutiérrez, fundador de la teología de la liberación con quién mantuve a lo largo de los años y en muy diversos escenarios, un enriquecedor intercambio de ideas. De Gustavo Gutiérrez recibí el entusiasmo con que llevaba a través del Instituto Bartolomé de las Casas en Lima, "utopías prácticas" a favor de los sectores más desfavorecidos de las barriadas limeñas. Seducía en sus planteos el pragmatismo aliado al idealismo, esa vocación de entrega y el profundo humanismo de que hacía gala.

La revista *Utopía y praxis Latinoamericana*—editada en Maracaibo por la Universidad del Zulia con la que he colaborado en diversas oportunidades, dirigida por Alvaro Márquez-Fernández a quién conocí en un congreso americanista en Alcalá de Henares— resumía en su título ese dilema que intentaba resolver desde un marxismo abierto y dialogante.

Era evidente que, en ese momento, la utopía era más necesaria que nunca y así lo plasmé en mi primera obra sistemática sobre lo que ya consideraba rama de la filosofía, género anticipatorio imprescindible.

LA "NECESIDAD" IMPOSTERGABLE DE LA UTOPÍA

La confluencia de caminos que condujeron a la publicación en Montevideo de *Necesidad de la utopía* en el sello Nordan-Comunidad no fue azarosa y merece ser evocada. Nació de una relación con los integrantes de Comunidad del Sur que se remontaba a los entusiastas años sesenta y se fundó, como las buenas amistades cómplices, en afinidades y simpatías y esa atmósfera libertaria con la que asociaría siempre a las utopías que realmente me interesaban. Con guiños de tácita solidaridad inauguramos una

relación augural en 1961. Complicidad puesta a prueba en los años setenta, especialmente a partir del abrupto recodo de junio de 1973, golpe de estado e implantación de la dictadura en Uruguay que llevó a la diáspora en la que todavía muchos vivimos.

No parecían esos tiempos de utopía y, sin embargo, lo fueron más que nunca. Gracias a Rubén Prieto, fundador de Comunidad del Sur —a quién reencontré años después en exilio en Suecia— conocí en París a Eloísa y Eduardo Colombo y desde allí, la utopía volvió a campear por sus fueros en las "Jornadas de Estudio sobre la imaginación subversiva" organizadas en Milán el 26 y 27 de septiembre de 1981 por el Centro Studi Libertari G.Pinelli, luego recogidas en un libro *L'imaginaire subversif* editado por el Atelier de creation Libertaire de Lyon en 1982. En esas jornadas conocí a Luciano Lanza, Amedeo Bertolo, Rossella Di Leo y Paolo Finzi, activos anarquistas italianos editores de las revistas *A, Volontá* y luego *Libertaria* con las que colaboré en temas afines a la utopía. Mi contribución a ese coloquio de Milán fue refundida y reelaborada en sucesivos trabajos publicados en París, México y en la revista *Comunidad* que los miembros de Comunidad del Sur exilados en Suecia editaban en Estocolmo. A partir de ese momento la utopía cobraba una dimensión subversiva, factor dinámico imprescindible para trascender la simple imagen de mundo ideal en desafío y alternativa a lo dado.

Luego, los senderos se bifurcaron. Gracias a Leopoldo Zea en México, a Jean Andreu en Francia y a Luis Sainz de Medrano en España, fui sistematizando en ensayos y artículos un proyecto de estudio sobre la función de la utopía en la historia de América Latina. El análisis de los ejemplos de permanente tensión entre proyecto y realidad, entre el deber ser de principios, planes e ideales pregonados con énfasis y un ser hecho de claudicaciones, dependencia, estereotipos y subdesarrollo, cuando no de mera retórica, me atraían en la medida de su propia desmesura, porque podían ser tan apasionantes como patéticos.

Porque también es cierto que desde 1984 —año en que George Orwell había situado su anti-utopía *1984*— éramos conscientes de los riesgos de la utopización excesiva, esa amenaza siempre pendiente en la pesadilla "orwelliana". En el gran encuentro mundial libertario de octubre de ese año, celebrado en Venecia alrededor del tema candente de "Estado y Anarquía", se puso en evidencia el riesgo totalitario de la utopía que prefiere el "ser ideal del estado" a "el estado ideal del ser", que opta por el orden antes que por la libertad, que teme la imaginación y la heterodoxia.

La utopía volvía a cruzarse con la vida. En Venecia no solo proliferaban propuestas alternativas, sino que se podían confrontar experiencias prácticas, laboratorios de la utopía vivida. Allí estaban Colin Ward y Murray Bookchin con sus reflexiones sobre la utopía y la ecología, Ronald Creagh evocando las "comunidades libertarias" en los Estados Unidos y se debatían las ideas de Noam Chomsky y de Cornelius Castoriadis. Sólo por ellos valía la pena seguir creyendo en la fuerza conjuradora del principio esperanza.

Una nueva encrucijada de la vida permitió concretar la publicación de *Necesidad de la utopía*. Entre el grupo de amigos reunidos el 4 de junio de 1989 alrededor del 60 cumpleaños de Eduardo Colombo en una granja de las planicies de la Sarthe, nos reencontramos con los viejos integrantes de Comunidad del Sur, divididos entre Estocolmo y Montevideo adonde, al final de la dictadura en 1985, habían regresado algunos. Allí hablamos del libro que se había ido integrando y se concretó su edición.

Necesidad de la utopía, escrita en los años ochenta, emergiendo apenas de la sombría década de las dictaduras del Cono Sur de los setenta, fue publicada finalmente por Nordan Comunidad en 1990. Apareció en la colección Piedra Libre donde se editaron títulos como *Utopía y pasión* de Roberto Freire y Fausto Brito y *El imaginario social* de Eduardo Colombo y Castoriadis que influyeron en mi formación y en años sucesivos se publicaron en la misma serie ensayos de Noam Chomsky, Manfred Max-Neef y Luce Fabbri.

En la que fue mi primera obra sistemática describí con entusiasmo la intensidad movilizadora de la función utópica en la historia de América Latina, desde el momento del descubrimiento y la conquista, para ganar el derecho a "nuestra utopía" con la independencia y la toma de conciencia de la americanidad en el siglo XX. La tensión entre ser e idealidad que recorre nuestra historia la explicaba entonces, tanto por la naturaleza dual de todo discurso utópico, como por el carácter desgarrado de la identidad americana, cuyas señas reconocidas surgían no sólo de la realidad, sino de lo que América "creía ser" o, más aún, de aquello que "quería ser". Exaltadas profetizaciones sobre el "destino del Nuevo Mundo" o idealizaciones sobre el "ser de América", estaban en el origen de buena parte de las contradicciones generadas por el debate sobre la identidad, esa preocupada interrogante de "¿qué somos?" que recorre la ensayística del continente.

LA RAÍZ ANTROPOLÓGICA DE LA UTOPÍA

Llegué con el paso de los años a comprender que la utopía, tradicionalmente concebida como propuesta política o social, debería tener en cuenta su necesaria dimensión cultural. Tenerla en cuenta no suponía prescindir de la función utópica como factor dinámico del cambio histórico, sino por el contrario darle otra profundidad: la del humanismo inmanente que caracteriza al *homo utopicus*.

En este sentido, me resultó interesante concebir la utopía enraizada en una profunda vocación antropológica de Adolfo Colombres, con quién compartí varios proyectos en el marco de mi trabajo en la UNESCO. En *La emergencia civilizatoria* (2001), el ensayista argentino planteaba como prioridad "la reconquista del espíritu utópico", un modo de trascender el mito como interpretación trascendente del imaginario americano y apostar por la integración cultural, la autodeterminación estética y la interculturalidad. No olvidaba Colombres en esta "emergencia" de intenso acento utópico el papel que le cabe al postergado desarrollo científico y tecnológico de la región. Esta vocación antropológica reaparecía en la proyectada inserción de las sociedades aborígenes americanas en la dinámica utópica a la que apuestan Alberto Flores Galindo en *Buscando un inca: identidad y utopía en los Andes* (1986), reactualizada en Puebla y en Chiapas y en los trabajos de Guillermo Bonfil Batalla y Darcy Ribeyro, autor éste último de *Utopia selvagem*, una divertida reescritura utópica de *Macunaíma* y, sobre todo, en el conjunto de la obra de Esteban Krotz.

En *La otredad cultural entre utopía y ciencia,* publicada en 2002, Krotz partió de una estimulante lectura de *El principio esperanza* y de un conocimiento exhaustivo de las corrientes contemporáneas de la antropología para ofrecer una visión dual capaz de insuflar a la "conciencia anticipadora" la "pregunta antropológica" que suscita el contacto entre culturas. Una interrogante que no es otra que "el análisis social en cuyo centro se encuentra la categoría de la alteridad". Las fuentes de la *otredad* antropológica estarían, pues, en el interior de la utopía, lo que la haría plausible y la fertilizaría con la categoría del *novum* que conlleva la "otra visión" de la conciencia anticipadora.

Por otra parte, la utopía no puede ignorar las complejas realidades culturales amenazadas por la globalización económica financiera, porque, en definitiva, sólo los cambios culturales podrán dar permanencia y consistencia a los cambios políticos. "La utopía —como ha escrito Rogelio Blanco Martínez en *La ciudad ausente. Utopía y utopismo en el pensamiento occidental,* filósofo con quién he colaborado en diversas actividades de la Dirección del Libro del Ministerio de Cultura de España que dirige— es antropocéntrica, es humanista y, a la vez, totalitaria; totalitaria aquí no es un adjetivo que empleamos en sentido político, sino como punto centrípeto, punto de síntesis, de armonía al que aspira una estructura. Es *monista* en el sentido optimista, pues coloca al hombre como centro del mundo, como señor de sus sueños y dueño de su destino".

Una proyección antropológica de dimensión cultural que ya estaba presente en el breve ensayo *La utopía de América* de Pedro Henríquez Ureña que he releído varias veces, descubriendo en cada lectura una nueva interpretación. En esa charla dirigida a los estudiantes de la Universidad de La Plata, Henríquez Ureña habló por primera vez en 1922 de "la utopía de América" y lanzó su encendido mensaje a favor de dar "el alfabeto a todos los hombres", "instrumentos mejores para trabajar el bien de todos" y ese generoso esfuerzo para "acercarse a la justicia social y a la libertad verdadera", que resumió en la consigna "avancemos, en fin, hacia nuestra utopía", consigna que se convirtió con los años en preocupación esencial del pensamiento latinoamericano.

Henríquez Ureña condensó ideales históricos de Bolívar, Rodó y especialmente de José Vasconcelos —unidad política, magna patria, "raza cósmica"— para proyectarlos como programa utópico. "La utopía debe ser nuestra flecha de anhelo", sostuvo nuevamente en un ensayo de 1925, *Patria de la justicia,* donde se hacía la pregunta fundamental: "Si en América no han de fructificar las utopías, ¿dónde encontrarán asilo?"

El mérito fundacional de Pedro Henríquez Ureña me ha parecido siempre esencial. Como ha señalado Rafael Gutiérrez Girardot —con quién tuve la satisfacción de consolidar una buena amistad— aunque el ensayista dominicano no se planteara un laborioso proyecto totalizador al modo del esbozado por Ernst Bloch en *El espíritu de la utopía* (1918), la utopía transformaba su perspectiva americana en "una categoría antropológica e histórica" fundada en la capacidad crítica y racional del ser humano. Esta inquietud de perfeccionamiento que nace con la filosofía griega, encuentra su determinación histórica y antropológica en América, donde la utopía pasa a ser una forma dialéctica del pensar. Se pudo hablar así de "nuestra utopía", prolongando el ideal martiano de "nuestra América" en un doble sentido: la realización de la utopía es "nuestra realización humana e histórica, y porque América misma, es, históricamente Utopía".

LOS RIESGOS DE LA UTOPIZACIÓN EXCESIVA

He sido siempre consciente que no basta con los sueños diurnos, expresión de deseos y anhelos varios, para que pueda hablarse legítimamente de función utópica. Es necesaria además la voluntad, acompañada de un esfuerzo no exento de coraje para que "los castillos en el aire de hoy puedan ser los palacios de mañana". Este esfuerzo, aún cuando sea derrotado, también forma parte del tejido histórico. Si éste no existe, la invocación de la utopía queda reducida a palabras vacías, donde lo que era un legítimo deber ser queda reducido a una retórica hueca. Los ideales utópicos se confinan en estantes de bibliotecas y museos y a todo lo más se fija en monumentos, himnos, símbolos hieráticos y en textos escolares que transmiten únicamente el formalismo nacionalista y patriótico (cuando no patriotero) a que han quedado reducidos.

La historia de las ideas utópicas se puede así convertir en una sucesión de imágenes fijas o totalidades cerradas y aisladas y la herencia cultural aparecerse como un "patrimonio contable". La visión resultante de la realidad es reductora y los textos así fijados actúan como "presión moral" para impedir toda nueva prospección utópica alternativa. Basta pensar en el destino al que se ha sometido a Bolívar, Artigas, Hidalgo o Martí en el contexto de una historia fijada por el discurso oficial. Esta visión los convierte en garantía del inmovilismo antidialéctico que pretende dar una imagen ilusoria del futuro, al mismo tiempo que detiene todo posible elemento crítico y movilizador a partir de sus ideas. Por otra parte, una función utópica mal entendida tiene otros riesgos, como "el optimismo automático y la fe ciega y chata en el futuro". Ante el riesgo de una esperanza basada en la mentira — "esperanza mentirosa", *corruptio optimi pessima,* la llamaba Bloch— prefiero un cierto pesimismo.

Un "pesimismo combinado con un cierto realismo" es necesario para evitar la credulidad mediocre, porque el optimismo aunque se aparezca como revolucionario es "un veneno tan grave como el pesimismo absoluto". Por esta razón, más allá de la coyuntura del post-modernismo en que muchos se embarcaron o de una crisis del género utópico que creemos pasajera —y que, por otra parte, no es la primera en los casi cinco siglos del género utópico— escribí años después *La reconstrucción de la utopía* (1998), subrayando en la edición en español que siguió a la original publicada en francés (*La reconstruction de l'utopie,* 1997) la función que la utopía ha cumplido como motor de la historia de América Latina.

En ese momento ya era consciente de la distancia que existe entre teoría y práctica, entre discurso programático y análisis objetivo de sus resultados, esa confusión de deseos con realidades que pauta la confrontación cotidiana entre la desmesura de esperanzas formuladas con entusiasmo y el triste desmentido de los hechos. Esa misma tensión que ha llevado (y sigue llevando) al encuentro en territorio americano de muchos sueños colectivos con una realidad cotidiana hecha de exclusiones y diferencias, esa vasta y fragmentada "enciclopedia de la esperanza americana", lo que otros han llamado "cementerio de ideologías". De ahí que analizara en sus páginas varios *modelos* utópicos representativos de esos diferentes momentos históricos y aventurara algunas ideas para "reconstruir" la utopía a partir de una propuesta de su reconciliación con el pluralismo y la libertad.

LA UTOPÍA, SUJETO Y OBJETO DEL FILOSOFAR LATINOAMERICANO

En cada uno de sus jalones, pautados por seminarios, coloquios, intercambio de publicaciones, correos hoy agilizados por Internet, encuentros fruto del azar o de una referencia bibliográfica, fuimos conociendo e integrando esta tácita Internacional de la utopía que formamos hoy y que Horacio Cerutti, uno de sus más activos promotores, ha sabido organizar y proyectar a escala no solo continental, sino a través de los estudios latinoamericanistas en todo el mundo. Con Horacio tuve el placer de compartir la organización de simposios consagrados a "Utopías y América Latina" en el marco de los Congresos Internacionales de Americanistas de Estocolmo (1993), Quito (1997), Varsovia (2000), Santiago de Chile (2003) y Sevilla (2006) en los que se fue definiendo un marco conceptual y teórico interdisciplinario de lo que debería ser un capítulo de la filosofía latinoamericana. Los resultados de esos trabajos se han publicado en volúmenes como *Utopía y nuestra América* (1996) y en *Utopía en marcha* (2009) ahondando una idea fundamental adelantada por Arturo Andrés Roig en *Proceso civilizatorio y ejercicio utópico en nuestra América* (1995) y el propio Horacio Cerutti en *Presagio y tópica del descubrimiento* (1991): después de haber sido la depositaria de las utopías para otros, América construye utopías para sí, proclamando el derecho a "nuestra utopía" como un derecho inalienable del pensamiento crítico y del discurso liberador en que se encarna.

La relectura de la historia en la perspectiva de una función utópica que opera como motor de cambios y de esperanzas, pasaba así a ser objeto y sujeto de estudios tanto ontológicos como historiográficos que comparto con colegas y amigos. Hugo Biagini lo hace con erudita solvencia para las "utopías juveniles" y en ese ambicioso *Diccionario del pensamiento alternativo* (2008); Eduardo Devés en su propuesta de "utopías para el tercer milenio" en las que deberán cumplir un papel primordial la sociedad civil que no debe limitarse a confiar en la función ordenadora y planificadora del estado frente a la desregulación neoliberal: Manuel de Jesús Corral rastrea la raigambre utópica del ejercicio de la comunicación en América Latina; María del Rayo Ramírez aplica la filosofía de la esperanza a la historia americana; Edgar Montiel y su propuesta de utopías basadas en la alteridad, la innovación y la experimentación en la propia realidad americana. Por su parte, Alejandro Serrano Caldera, Yamandú Acosta y Dejan Mihalovic están embarcados en estudiar la utopía como "una manera de construir la democracia" y reflexionan sobre "una

utopía de la democracia históricamente posible", siguiendo en el caso de Yamandú, las huellas de Franz J.Hinkelammert y *Crítica a la razón utópica* (1984).

Los senderos de la utopía seguían —una vez más— siendo múltiples y cada vez más diversificados. La prueba la tendría en agosto del año pasado (24-27 agosto, 2010) en Monterrey (México), donde tuve la satisfacción de comprobar que la utopía no ha muerto como habían pretendido muchos al cierre del siglo XX. Un Congreso alrededor del tema "Utopía: espacios alternativos y expresiones culturales en América Latina" reunió a cerca de doscientos especialistas del mundo entero en el Tecnológico de esa ciudad. Allí, en las disciplinas más diversas —de la ecología al urbanismo, del feminismo a la antropología— estaba presente la utopía, aunque pude comprobar —y así lo hice notar en mi conferencia inaugural del Congreso— que los tiempos no habían cambiado en vano. Al concluir, afirmé: "Lo que es evidente es que pese a la pérdida de certidumbres y a esta condición menos radical que tiene la función utópica contemporánea, los "buscadores de la utopía" proseguimos nuestra empecinada tarea en América Latina. Las creaciones de lo "maravilloso utópico" volverán a ser —como lo han sido en otros momentos de la historia del pensamiento del Nuevo Mundo— utopías creativas y fantasiosas, verdaderas expresiones de un pensamiento crítico recuperado, creaciones literarias concebidas en y para una mayor libertad. Tan convencido estoy de ello que, para terminar, me gustaría hacer mía una cita que no recuerdo donde la he leído ni quién la dijo: "He visto un futuro mejor y funciona".

LA DEMOLICIÓN DE LOS SUEÑOS

Durante estas últimas semanas, mientras redactaba la versión definitiva de este testimonio, he recordado los años en que la utopía campeaba por sus fueros en los idearios de la época, especialmente a partir de Mayo del 68 y sus epígonos. En esa evocación se mezclaban ambiguamente la nostalgia de la juventud perdida y la resaca de una fiesta que terminó con un cierto sabor de derrota.

Porque, tras el mayo parisino del 68 y sus popularizadas consignas, muchas de ellas espontáneos *graffiti,* se enterró una utopía que había recorrido el hemisferio, desde California (Movimiento Libertad de Expresión en Berkeley, iniciado en septiembre de 1964), México (revuelta estudiantil violentamente aplastada el 2 de octubre de 1968 en la plaza de las Tres Culturas, conocida como la matanza de Tlatelolco), hasta la Argentina, pasando por Cuba y su revolución de vastas ramificaciones continentales.

Un período pletórico de sueños y esperanzas maximalistas, voluntaristas, que tuvo también sus expresiones en el resto del mundo: en Italia, España (fuertemente reprimida por el franquismo), en Berlín, Tokio y Nueva Delhi; en la "primavera de Praga", vivida intensamente entre el 5 de enero y el 20 de agosto de 1968 y aplastada sin escrúpulos; y en Polonia, poco después, en las huelgas de los astilleros de Gdansk en 1970, germen fermental del proceso irreversible desencadenado diez años más tarde. Desde la perspectiva del milenio en que estamos instalados —más bien descolocados desde el 11 S del 2001— inscribimos esos años, sus antecedentes y resabios, como el penúltimo acto de un siglo que terminó en 1989 con la caída del muro de Berlín y en la falaciosa propuesta del "fin de la historia" de Francis Fukuyama.

La verdad es que si miramos hacia atrás, desde el ángulo de la historia de la utopía, vemos al siglo XX como un siglo desbordante de ideas y proyectos; movimientos artísticos, vanguardias exuberantes, manifiestos radicales; un siglo profundamente ideologizado y de pensadores fuera de lo común, talentos explosivos y polémicas apasionadas; políticas objeto de adhesiones fervorosas, siglo de cóleras colectivas y exterminios fríamente programados, sangrientas guerras civiles como la española de 1936–1939, conflagraciones mundiales como la Gran Guerra del 14–18 y la Segunda guerra mundial;

revoluciones esperanzadoras como la mexicana de 1910; la de Octubre del 17; la cubana del 59; la revolución cultural china y el predicamento del *Libro rojo*. Años en que la sola palabra Revolución debería resolverlo todo; años de crítica radical al sistema capitalista y la burguesía a abolir; de denuncia del imperialismo y la sociedad de consumo; años en que moral y política confundían sus fines; en que la juventud era la depositaria del futuro y actor privilegiado de un presente vivido en "acción directa" como sucedió en las movilizaciones de los años sesenta en Berkeley, México y París.

Un siglo donde el discernimiento se sacrificó a las certidumbres, la hipercrítica y los sistemas totalizantes y de vocación absoluta se impusieron a partir de textos canónicos de autores como Hebert Marcuse, Ivan Illich, Jean Paul Sartre, Michel Foucault y tantos otros "gurus" del pensamiento. Un siglo de extremos y excesos, del que la utopía pareció haber salido escaldada, por no decir derrotada, después de la eclosión de 1968, el que pudo ser su instante de gloria, tanto en Europa como en América, aunque deba reconocerse que este vasto movimiento inauguró una transformación cultural profunda cuyas repercusiones serían universales y llegan hasta nuestros días.

Por lo pronto, porque si en 1968 no fue posible la revolución política —y aunque ser un *soixante–huitard* no es hoy ni siquiera un insulto o un elogio, apenas una condescendiente etiqueta— debemos reconocer que ese movimiento básicamente antiautoritario inauguró una transformación cultural profunda, cuyas huellas se pueden rastrear hasta hoy en día en las costumbres, el lenguaje, la música, la pintura y la literatura; en la práctica libre y desenfadada del sexo; en las nuevas preocupaciones de la humanidad: democracia directa, ecología, feminismo, reivindicación de derechos humanos y de minorías.

Sin embargo, todo indica que el ciclo donde utopía era sinónimo de revolución se ha acabado. Con el derrumbe de las ideologías "seudo revolucionarias" —como las llamó Castoriades— se empezó a vivir en la "era del vacío" de que hablaba, por su parte, Gilles Lipovetsky, donde el discurso utópico había perdido toda reflexión prospectiva y donde se han erradicado la mayoría de las tensiones en aras de un eclecticismo complaciente o se ha reducido a una maniquea confrontación entre propuestas más fundamentalistas que revolucionarias. Desde hace unos años todo invita a abandonar la causa de la utopía, tanta dispersión procura la oferta del mundo globalizado en que estamos inmersos, tantas dudas nos asaetan sobre las que eran, hasta no hace mucho, profundas convicciones, zarandeadas ahora por la crisis y el escepticismo. Podríamos decir —algo irónicamente— que ahora "el principio esperanza" de la poderosa ensoñación de Ernst Bloch ha sido sustituido por "el principio de precaución y cautela".

La "sociedad del riesgo mundial" nos ha conducido a lo que puede calificarse el "internacionalismo del miedo": miedos globales económicos, como el que vivimos en la crisis financiera de la que no hemos salido todavía; precios de materias primas y alimentos objeto de inversiones especulativas; miedos territoriales, conflictos locales y guerras regionales de repercusión mundial; miedos ecológicos, cambio climático, agujero de la capa de ozono, contaminación del aire; miedos individuales, inseguridad ciudadana, abandono de deberes y responsabilidades colectivas, indiferencia ante el prójimo, lo que en el Río de la Plata llamábamos el "no te metás", de tan funestas consecuencias en nuestra historia reciente.

En la acelerada demolición de sueños y esperanzas con que se ha identificado el post-modernismo, la función utópica que acompañó la historia del imaginario individual y colectivo desde que el hombre es *homo sapiens*, se ha cancelado de golpe y arrojada al baúl donde se ofrecen en saldo ideologías empobrecidas, incapaces de dar respuesta a nuevos desafíos. El "soñar despierto", según la definición de Ernst Bloch, que subyacía en buena parte del pensamiento del siglo XX, se ha transformado en un inventario de decepciones, cuando no de pesadillas y toda intención utópica reenvía a la triste realidad de utopías realizadas o de utopías negativas del tipo de *Nosotros* de Eugene Zamiatin, *Un mundo feliz* de Aldous Huxley o *1984* de George Orwell. Lo que ha permitido que se confunda sin mayor rigor el fin del "gran relato de la historia" con el "fin de las utopías", tras un siglo en que proliferaron ambos por doquier.

ENTRE LA UTOPÍA Y EL DESENCANTO

Lejos del fundamentalismo y del voluntarismo de las décadas anteriores, creemos que las perspectivas de la utopía se proyectan ahora en un espacio de más lenta elaboración, donde se demanda una mayor "paciencia histórica" que la urgencia vigente hasta fines de los años sesenta. En este sentido, comparto con Claudio Magris que la crisis actual no deja de ser positiva, ya que el final del mito de la Revolución y el Gran Proyecto tendría que dar "más fuerza concreta a los ideales de justicia" despojados de las perversiones de su idolatría mítica y totalizante. Para lograrlo el ensayista italiano recomienda, paciencia y tesón, en un justo equilibrio entre "utopía y desencanto".

Liberados de los mitos y de la idolatría de vocación absolutista, sabiendo que el mundo no puede ser redimido de una vez para siempre y que "cada generación tiene que empujar, como Sísifo, su propia piedra, para evitar que ésta se le eche encima aplastándole", utopía significa —para Magris en *Utopía y desencanto* (2001)— "no rendirse a las cosas como son y luchar por las cosas tal como debieran ser", aunque se lo matice con el necesario "desencanto". La utopía y el desencanto no se contraponen, sino que se sostienen y corrigen recíprocamente para actualizar sus modelos. El desencanto, al corregir la utopía, refuerza su elemento fundamental: la esperanza y —es bueno recordar con Kant— que esta no nace de una visión del mundo tranquilizadora y optimista, sino de la laceración de "la existencia vivida y padecida sin velos, que crea una irreprimible necesidad de rescate".

Aquí está la clave: tomar conciencia de que la redención, prometida y perdida, tiene que buscarse con paciencia y modestia, sabiendo que no poseemos ninguna receta definitiva, pero también sin escarnecer la íntima esencia que la función utópica ha desempeñado en la historia de la humanidad y en la de América Latina en particular. Con esta modesta paciencia —lo que el venezolano Naím Piñango llama "el trabajo de carpintería"— hay que superar la impaciencia revolucionaria que ignora la preparación y los pasos progresivos que toda acción requiere, tanto si se presenta como la voluntad de un caudillo que "engendra realidades" políticas de prosperidad con solo enunciarlas, transformando la improvisación en virtud, como cuando el "voluntarismo institucionalizador" imagina que los objetivos de un decreto o una ley dan sus resultados apenas promulgada.

Bueno es recordar que esta "modestia" la han practicado muchos pensadores latinoamericanos. Frente al mesianismo sobre el destino de América, como el de Francisco García Calderón en *La creación de un continente* (1912) o las "iniciativas" de Francisco Bilbao y su propuesta de unificar el alma, el pensamiento, el corazón y la voluntad porque "la América debe al mundo una palabra […]: esa palabra serán los brazos abiertos de la América a la tierra y la revelación de una era nueva", José Carlos Mariátegui ya denunciaba en 1928 esa "vieja e incurable exaltación verbal de nuestra América" que no necesita alimentarse de "una artificiosa y retórica exageración de su presente". El autor de *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* consideraba que la excesiva fe de América en su porvenir engendra una serie de exageraciones categóricas que deben ser acotadas, acotación que basaba en el sentido responsable y comprometido de inserción en la historicidad del ensayista que se siente éticamente "reformador" y "transformador de la sociedad".

De ahí —estamos convencidos— que la reflexión utópica continental debe insistir en el planteo de fines sociales deseables al mismo tiempo que enuncia medios de cómo alcanzarlo, auténtico género "bisagra" entre la historia y la filosofía, punto de inflexión entre teoría y praxis. Una perspectiva de relatividad que también había intuido Martí cuando precisaba que América tiene su historia y no podía "inventarse" en permanencia: no es un vacío que debe llenarse una y otra vez —advertía— al recordar que América son sus indios, pero también sus conquistadores, libertadores y civilizadores: un todo, un auténtico crisol de culturas. Se trata, por lo tanto, de "imitar si no se puede hacer otra cosa, pero aun al imitar, inventar un tanto, *adaptar*", de "imitar adaptando", porque existe el riesgo de que en el afán por ser diferente de lo que se es, se esté negando justamente todo aquello que ya se es.

En esta reflexión, América Latina vuelve a ser centro de convivencia de visiones modernistas e indigenistas, de un futuro que se aborda con esperanza y de un pasado presente en sus tradiciones y sus variadas expresiones culturales. La utopía sigue siendo una realidad y una necesidad que ya no tiene como eje la construcción de sistemas, sino la creación de una responsabilidad individual unida a la interacción colectiva. Estamos lejos, pues, de los sistemas totalizantes, las visiones programáticas integrales y de ese voluntarismo iluminado de la utopía clásica y más cerca de "un futuro en construcción" —al decir de Paul Valery— "construcción que se hace día a día en el presente, en el aquí y en el ahora" y que, por tanto está más inserto en la idea de probabilidad que en la de certidumbre. Ya no hay un futuro que pueda ser determinado, hay "una pluralidad de futuros posibles que van a depender de la sabiduría con la cual se perciban las tendencias contemporáneas y sus posibles impactos".

Lejos de las pretensiones totalizadoras de la utopía clásica, la utopía trabaja ahora ese espacio de cultura democrática hecha de las formas de conducta generadas en las dimensiones moleculares de la sociedad (micro–organizaciones, espacios locales, relaciones familiares y humanas) que permiten conciliar participación con heterogeneidad, lo que Manfred Max–Neef llama la "democracia de la cotidianidad" y que presenta como un conjunto conformado por instituciones representativas o integradoras, por una parte; instituciones generadoras de discursos dominantes o contra hegemónicos, por la otra. Estas propuestas se inscriben en una suerte de "filosofía popular de la democracia" —al decir de Arturo Andrés Roig— donde más allá del binomio democracia y libertad, se imaginan formas de democracia y dignidad basadas en una praxis que las compatibilice con la justicia y la igualdad. No resignarse ante las mayorías aplastantes es proteger el derecho a la opinión divergente, es permitir que el disenso sea tan esencial como el consenso; es darle una moralidad a la protesta, es aceptar la función creativa, revulsiva que puede cumplir una democracia tensada por la utopía.

Son estas las vertientes de la utopía que pueden proyectarse más allá de la nostalgia y el desencanto, las que ahora me importan. Utopías que desarrollen una "capacidad de rebeldía ciudadana sensata" y que vayan más allá de las propuestas ecológicas o sociales de los movimientos contestatarios tradicionales para influir de un modo más determinante en la política. Se trata de crear instrumentos de participación política y no necesariamente de crear "otro partido"; de profundizar una "radicalidad democrática" que no sea meramente testimonial o marginal; modos de multiplicar una necesaria dialéctica democrática entre lo local y lo global que satisfaga lo que se percibe difusamente en la crisis de confianza del sistema democrático y los partidos políticos tradicionales.

Esta "hambre de otra política" que debe subyacer en toda utopía necesita de una política más *informal* que *formal* —según el distingo de David Mathews en *Política para la gente*—es decir incluyendo la labor ciudadana en procura del bienestar común, donde el ciudadano no se sienta víctima o consumidor de soluciones políticas impuestas o disponibles, sino creador del espacio común de soluciones consentidas y no simplemente reivindicadas.

Es esta una etapa importante en el largo (y paciente) viaje hacia la tolerancia, la moderación, la desdramatización y la convergencia, del sosiego y la coexistencia —en el que el consenso normativo entre generaciones juega también su papel— que parece haber iniciado una parte de América Latina, aunque los "demonios" del golpismo, las soluciones populistas y las implosiones de violencia la sigan acosando y pese a que los más profundos del autoritarismo, la intransigencia, las diferencias sociales y la injusticia, no han sido conjuradas.

Pero, para conjurarlas, están las utopías de ahora y las del futuro, aunque por momentos podamos dudar si tras cuarenta años de estudios y trabajos el viaje nos ha conducido a alguna parte.

Oliete (Teruel), agosto 2011.

UNIVERSIDAD DEL ZULIA

Utopía y Praxis Latinoamericana

AÑO 21, Nº 75

Esta revista fue editada en formato digital y publicada en diciembre de 2016, por el ***Fondo Editorial Serbiluz, Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela***

www.luz.edu.ve
www.serbi.luz.edu.ve
produccioncientifica.luz.edu.ve

Utopía y Praxis Latinoamericana

Dep. legal: ppi 201502ZU4650

Esta publicación científica en formato digital es continuidad de la revista impresa
ISSN 1315-5216
Depósito legal pp 199602ZU720

Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social

Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela
Facultad de Ciencias Económicas y Sociales
Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA)

AÑO 21, Nº75
Octubre-Diciembre
2 0 1 6

UNIVERSIDAD DEL ZULIA
Serbiluz
Sistema de Servicios Bibliotecarios y de Información
Biblioteca Digital
Repositorio Académico

NOTAS Y DEBATES DE ACTUALIDAD

UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 21, Nº. 75 (OCTUBRE-DICIEMBRE), 2016, PP. 155-162
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.

Identidad y Utopía en el pensamiento de Fernando Aínsa

Identity and Utopia in the Thought of Fernando Aínsa

Hugo BIAGINI

Universidad de Buenos Aires, CONICET, Argentina.

Resumen

Para Fernando Aínsa la problemática identitaria responde a un doble proceso de reconocimiento y autoafirmación: un movimiento centrípeto, endógeno, vernacular, de repliegue hacia el interior, tradicional, donde prima el telurismo regionalista; una impronta centrífuga, exógena, urbano-portuario, con el relieve de un mosaico o troquel inclinado hacia la modernización. Se trata de dos visiones o fuerzas que han monopolizado pendularmente el devenir cultural del continente y que, lejos de haber sido sobrepasadas, resultan los garantes de la índole propulsora y viviente de la identidad. Otro de los tópicos claves de Ainsa radica tiene que ver con la utopía, la cual surge y se legitima, según él, a través de varios pasos: 1) en la reacción ante un orden insatisfactorio frente al análisis de la sociedad en cuestión, 2) en la propuesta de otro statu quo mejor y 3) en el accionar hacia esta última dirección. Ainsa va a emprender una indagación del género utópico clásico mediante cinco rasgos singulares: insularidad, acronía, autarquía, planificación urbanística y reglamentación.

Palabras clave: Fernando Aínsa; identidad; utopía; metodología

Abstract

For Fernando Aínsa the problematic of identity responds to a double process of recognition and self-affirmation: a centripetal, endogenous, vernacular movement retreating into the interior, a traditional one, where the regionalist tellurism takes lead. It is a centrifuge, exogenous and urban-port mark with the relief of a mosaic, or a die inclined toward modernization. These two visions or forces have monopolized pendularly the cultural development of the continent and, far from being exceeded, are the guarantors of the propulsive and living nature of identity. Another key topic of Aínsa has to do with utopia, which arises and legitimates, according to him, through several steps: 1) In response to an unsatisfactory order against the analysis of the society in question, 2) on the proposal of a better *status quo* and 3) in order to trigger the latter direction. Aínsa will undertake an inquiry into the classic utopian genre using five unique features: Insularity, timelessness, autarky, urban planning and regulation.

Keywords: Fernando Aínsa; identity; utopia; methodology.

Recibido: 17-04-2016 ● Aceptado: 11-06-2016

En brevísima semblanza fisonómica, a Fernando Ainsa (1937) lo podemos caracterizar como a un cosmopolita en situación, no sólo por aquello que han resaltado sus distintos comentaristas: las múltiples residencias territoriales que han signado su existencia y las raíces que ha echado en ellas –desde España y Uruguay hasta Estados Unidos o Francia. Al mismo tiempo, descubrimos en nuestro autor a una figura volcada a compenetrarse de la dialéctica entre el conocer y el realizar, a un intelectual inmerso en la reflexión sobre la unidad y la alteridad de lo humano.

Hallamos en Ainsa a un publicista universal tanto por la variedad de países donde dio a conocer sus obras como por los diferentes sellos y casas donde lo llevó a cabo. Se trata además de un editor-editado por excelencia que, *urbi et orbe*, trasponiendo fronteras, ha impulsado desde su posicionamiento en UNESCO la publicación de connotadas colecciones y la difusión de los autores más disímiles.

Su trabajo erudito e institucional no le ha impedido abrirse a espacios en los cuales, junto al análisis pormenorizado, impera el pronunciamiento y la sensibilidad social. Me refiero a nucleamientos como el Corredor de las Ideas del Cono Sur, conducido por pensadores latinoamericanistas como Eduardo Devés, Arturo Andrés Roig, Yamandú Acosta, José Luis Gómez Martínez, Horacio Cerutti, Alejandro Serrano Caldera, Carmen Bohórquez y otros[1]. En ese espacio alternativo, Ainsa ha desempeñado una significativa función crítica y orientadora.

FRAGUA METODOLÓGICA

Fernando Ainsa no pretende volar a ras del suelo, desde una compartimentada área conceptual. Su singular versatilidad le ha facilitado el abordaje multi e interdisciplinario del cual hace gala, especialmente en los abordajes historiográfico y literario; abordajes que aplica a asuntos de tanta densidad teórica y empírica como los del discurso utópico y la problemática identitaria, dentro de un dominio polisémico como la cultura latinoamericana, a través del tiempo y las localizaciones; una cultura que resulta escudriñada en su peculiaridad hasta en propia sede europea o ante la arrasadora negación que la misma experimenta por parte del neoocidentalismo globalizador .

Tal quiebre personal de amarres ni su perspectivismo libertario –ni tampoco la crisis experimentada por los ismos doctrinarios o modelos estéticos, ni el hecho de que las indagaciones del pasado carezcan de estricta neutralidad, ni la tendencia a no reificar el documento y a promover su resignificación ampliatoria–, han supuesto en el *métier* investigativo de Ainsa una merma de la consabida coherencia intelectual y del virtuoso apego a las fuentes bibliográficas, a veces en detrimento de su propio compromiso axiológico.

Más en particular, Ainsa ha asumido los sutiles vínculos entre historia y ficción que, sin caer en posturas reducccionistas, permiten superar los resabios dicotómicos del positivismo con relación a ambas dimensiones culturales del saber. Él nos ha advertido sobre la relevancia fáctica de la novela histórica y su auge en América Latina como expresión fundamental para la plasmación de la conciencia nacional, en las versiones no oficiales sobre el pasado así como una forma de recuperar y reinterpretar la memoria popular. Ha auscultado la importancia de la creación literaria para la mentalidad y sensibilidad epocales, para la vida americana y para el mismo discurso historiográfico, hasta llegar a señalar:

1 Sobre el mencionado espacio intelectual, véanse, BLÉFARI, R (2001). "Hugo Biagini. El Corredor de las Ideas del Cono Sur", entrevista en *Utopía y Praxis Latinoamericana*, Maracaibo (Venezuela), Universidad de Zulia, Año 6, Nº 15 (dic.); junto a Carlos Pérez Zavala *et alia*, "El Corredor de las Ideas del Cono Sur", reciente *dossier* al *II Congreso Internacional Extraordinario de Filosofía* celebrado en julio de 2007 en San Juan, Argentina.

> *(…) la ficción literaria contemporánea ha podido ir más allá que muchos tratados de antropología o estudios sociológicos en la percepción de la realidad americana, al verbalizar y simbolizar, de manera privilegiada, hechos y problemas que no siempre se plantean o expresan abiertamente en otros géneros. Los datos estadísticos y las informaciones objetivas resultan secundarios frente al poder evocador de las imágenes y las sugerencias de una metáfora*[2].

Entre tantos otros referentes, Ainsa se detuvo a examinar dicha clase de narrativa una gama heterogénea de escritores como Carlos Fuentes, Alejo Carpentier, Abel Posse, Eduardo Acevedo Díaz, Miguel Ángel Asturias, Uslar Pietri y el mensaje radicalizador de Simón Rodríguez. Por otro lado, ha reivindicado la presencia de ideas-fuerza contenidas en los mitos, iconografías, leyendas y relatos orales, una argamasa paradigmática sobre la cual su propia obra explorativa constituye un vívido testimonio. En sus *Pasarelas*, el ensayismo de Ainsa penetra radiográficamente en los efectos que provoca la trasmutada óptica parisina sobre la *intelligentzia* sudamericana, o en la puesta a prueba del filosofar americano de Leopoldo Zea, del lenguaje tecnofóbico de Ernesto Sábato y de la noción sobre el pueblo-isla ínsita en el Macondo de García Márquez.

El principal proyecto intelectual de Fernando Ainsa le surgió a fines de los ochenta, durante una época declaradamente perdida para la causa latinoamericana y para las utopías en general; por lo cual más que proyecto investigativo se trató entonces de un verdadero desafío: rastrear los componentes utópicos de la historiografía americana y evidenciar al mismo tiempo nuestra necesidad de utopizar.

DE LA APERTURA IDENTITARIA AL HOMO VIATOR

Fernando Ainsa se ha hecho cargo a su manera de cómo se ha visto afectada la idea de identidad al detectarse el lastre metafísico, manipulatorio y opresivo que conllevan enunciaciones afines como las de ser o carácter nacional.

Según lo ha desarrollado aquél en su libro *Identidad cultural de Iberoamérica* (1986), lo ha sintetizado en su discurso de ingreso a la Academia Nacional de Letras en el Uruguay (1997) y lo ha actualizado en su ponencia “Las nuevas fronteras de la identidad” (2000), esta última responde a un doble proceso o viaje iniciático de reconocimiento y autoafirmación.

Por una parte se asiste a un movimiento centrípeto, endógeno, vernacular, de repliegue hacia el interior, tradicional, donde prima el telurismo regionalista. Por otra, se verifica una impronta centrífuga, exógena, urbano-portuario, con el relieve de un mosaico o troquel inclinado hacia la modernización.

Se trata de dos visiones o fuerzas que han monopolizado pendularmente el devenir cultural del continente y que, lejos de haber sido sobrepasadas, resultan los garantes de la índole propulsora y viviente de la identidad. Más allá de la vigencia de ambas actitudes, Ainsa toma mayor distancia frente al inveterado discurso identitario, a ese afán por definirnos en permanencia, desde un patrimonio cerrado o sustancial que precisa aferrarse a las creencias y que puede derivar en la tentación ontológica de erigir la identidad cultural en categoría absoluta en vez de perfilarse como un quehacer, un entendernos y un trasvasarnos diversificadoramente.

Pese al denodado intento de Ainsa por sistematizar el estudio de la identidad y por construir una verdadera tipología *ad hoc*, para él, tal como se ha predicado del movimiento, la identidad se demuestra andando. De allí su relativización de los encuadramientos nacionalistas y su irónica propuesta de redactar un *Manual para la supervivencia de los Exiliados y Extranjeros en general, con indicaciones*

2 AÍNSA, F (2003). *Reescribir el pasado*, Mérida, Venezuela, Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos, p. 26.

precisas de cómo atravesar el Desierto de la Vida, la Selva del Prójimo, los Mares de la Amargura y los anchos Ríos de la Melancolia...

Nuestro autor parece asimilar tanto la revalorización de la individualidad, tras la sobreideologización de los sesenta, como los crecientes flujos poblaciones hacia mejores niveles de supervivencia. Ya no resultarían tan determinantes las identidades impuestas por el locus natal sino las expectativas e intereses que van emergiendo en el nuevo hábitat en cuestión.

En tal sentido, se verifica el advenimiento de auténticas culturas diaspóricas configuradas por la emigración de los países periféricos a los más desarrollados así como por las figuras del éxodo y el exilio, lo cual genera un fenómeno de doble nacionalidad, una sensación de bipatrismo y lealtades plurivalentes, mientras se comparten categorías que exceden los límites geográficos clásicos: "hiperbienes como pueden ser las nociones de justicia, los valores inherentes a los derechos humanos, sentimientos como el de responsabilidad, altruismo, solidaridad y tolerancia"[3]. Según Ainsa, estamos asistiendo a una imprescindible redimensionalización del particularismo y la universalidad dentro del marco de nuevos parámetros identitarios que deben reasumirse como parte de los retos planteados por la fragmentación y la globalización contemporáneas.

Fernando Ainsa despliega toda su invectiva en torno al rostro ambivalente de una América de extramuros y otra América remisa a los ascendientes foráneos, mientras admite la perspectiva de una validez universal que no se pliega forzosamente a los cánones occidentales. Se hace cargo Ainsa del tenso equilibrio existente entre la imagen propia y la ajena, entre el polo de la mundialización y el regionalismo, entre las líneas nacionalistas y las corrientes importadas.

Dentro de ese movimiento antagónico, la síntesis de nuestra identidad cultural se ha implementado con mayor adecuación en el ámbito literario que en el ideológico. No obstante, la obsesión por la especificidad de lo americano falsifica a veces su verdadera naturaleza cuando para resaltarla se levantan muros folklóricos, habida cuenta que la situación presente tiende a fomentar la multiculturalidad y la interculturalidad, delineándose una cartografía de las pertenencias identitarias que rompe diversas ataduras y asume la marginalidad de los migrantes, los exiliados, los desocupados y las minorías que forman el variado mosaico civilizatorio americano.

El planteo de Ainsa cuenta con ilustres ascendientes dentro del ideario socialista, durante la globalización decimonónica, como lo enunciara *v. gr*. el republicano español Serafín Álvarez en su *Credo*: "La patria no es el suelo en que hemos nacido ni el horizonte que primeramente dibujó nuestra mirada [...] es toda la superficie de la tierra en que se respeta al hombre"[4].

EL BUCEADOR DE UTOPÍAS

Las posibilidades del pensamiento utópico para captar la realidad y guiar adecuadamente el comportamiento humano han sido cuestionadas desde posiciones muy heterogéneas: ortodoxias espiritualistas y positivistas, dogmáticas tendencias liberales, marxianas y posmodernas, etc. Entre las objeciones principales en juego, se hace hincapié en el ingenuo vacío y en el absurdo que encierran las utopías junto a su completa inviabilidad, sin dejar de vinculárselas con actitudes evasivas o con personalidades enfermizas de carácter esquizoide. Por otra parte, se le imputa a la utopía un trasfondo irracional y autoritario, a disponer de la gente mediante esquemas colectivistas hasta convertir a sus

3 AÍNSA, F (2002). *Espacios del imaginario latinoamericano. Propuestas de geopoética*, La Habana, p. 123.

4 ÁLVAREZ, S (1873). *Credo de una religión nueva (Bases de un proyecto de reforma social),* Madrid, Impr. de M. G. Hernández, 1873, Sobre ese español exiliado, ver BIAGINI, H (1995). *Intelectuales y políticos españoles a comienzos de la inmigración masiva*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, pp. 135-148.

exponentes en enemigos de la sociedad abierta. En definitiva, según tales versiones se apela a leyendas como las de la Edad de Oro, el Paraíso Terrenal, la Atlántida y otras nociones igualmente míticas –Revolución, Progreso, etc.– para incentivar los anhelos de vivir en un ámbito transparente y en una nación regenerada, donde impere la abundancia y el bienestar, en medio de un eterno presente y sin apremios angustiantes. El discurso utopista supondría el fin o pérdida de la libertad y la individualidad hasta sumergirse en un destino de pesadilla. Por lo demás, la cultura dominante y las corrientes en boga, fluctuando entre el neoeurocentrismo y la posmodernidad, aunque no llegan a proclamar la desaparición de la utopía, prefieren eludir todo planteamiento orientado en esa sospechosa dirección. La crisis de las utopías se verifica no sólo en los países desarrollados sino también, sintomáticamente, en aquellas economías donde han sufrido un gran aumento las condiciones deficitarias de vida.

Si nos preguntamos quiénes serían los destinatarios eventuales de tales embates no cuesta mucho advertir cómo nuestra América Latina podría constituir uno de sus blancos más directos, dada su prolongada tradición como fuente de utopías y propuestas alternativas. Entre los numerosos casos donde cabe perfilar esas filiaciones rupturistas se encuentra el Primer Congreso de Estudiantes Americanos reunido en Montevideo hacia 1908, donde se efectuó una suerte de apoteosis de la rebelión (insurgencia) como principio cósmico omnicomprensivo y de América (del continente) como tierra de grandes sueños y heroicidades. Dicho principio resulta extensivo a toda la escala biológica en su enfrentamiento con lo inorgánico, siendo el sueño la más alta expresión de esa resistencia ínsita en la misma naturaleza de las cosas:

> *El principio de la vida consiste en una rebelión contra la materia inerte; el instinto y la vida animal, convertidos en una rebelión contra la labor nutritiva, y la razón una rebelión contra el instinto, y el sueño una rebelión contra la razón misma, cuando quiere subir más allá y subir con alas*[5].

El pensador euro-uruguayo Fernando Ainsa, en concordancia con tal legado disruptivo, le ha salido al cruce a las posturas que, desde un realismo político más o menos ostensible e inficionado por el neoliberalismo y algunas corrientes posmodernas, condenan actitudes tan constantes de los latinoamericanos como la del "soñar despierto". Para ello, Ainsa se ha ido proveyendo de un vasto arsenal de municiones teóricas y focalizadas, al escribir obras tales como su *Necesidad de la utopía*.

Básicamente, para él, la utopía surge y se legitima a través de varios pasos: 1) en la reacción ante un orden insatisfactorio frente al análisis de la sociedad en cuestión, 2) en la propuesta de otro *statu quo* mejor y 3) en el accionar hacia esta última dirección. Ainsa va a emprender una indagación temática en diversas gradaciones, *v. gr.*, caracterizando en aquella obra mencionada al género utópico clásico con cinco rasgos singulares: insularidad, acronía, autarquía, planificación urbanística y reglamentación[6].

Por otra parte, la inquietud utópica lejos de constituir para él una vía escapista, traduce generalmente un hondo involucramiento reflexivo ante la realidad circundante y ha dado lugar a muchos adelantos sociales que en algún momento parecieron meras ensoñaciones: igualdad de los sexos, ocio constructivo, energías no contaminantes, etc. Asimismo las utopías, por su misma lógica interna, pueden equipararse al principismo y al programatismo que conlleva toda vanguardia.

Ainsa distingue las utopías enunciadas de aquellas realmente vividas, las utopías autogestionarías en pequeña escala, como las ecotopías y las que se llevaron a cabo en Uruguay y Suecia por miembros de la Comunidad del Sur, o en diferentes países por los movimientos de ocupación urbana. También ha hecho vasta referencia a las utopías cerradas, negativas o antiutopías, al estilo de la celebérrima pieza de Orwell, *1984*.

5 *Relación Oficial del Primer Congreso de Estudiantes Americanos*, en la revista uruguaya *Evolución*, 3, 1908, p. 142.

6 AÍNSA, F (1990). *Necesidad de la utopía*, Montevideo, Nordan, pp. 39ss.

Desde muy temprano, Ainsa ha montado una suerte de observatorio sobre las experiencias utópicas. En su libro, *USA: una revolución en las conciencias*, inquiriendo a sus protagonistas, ha seguido de cerca –más que acompañado–las nuevas formas de vida comunitaria que se han dado en los Estados Unidos en oposición al llamado sueño americano, con su exaltación de la propiedad privada, la competencia, el poderío bélico, la tecnología, la violencia. Para ello se ha ocupado de la brecha generacional sesentista junto a su exaltación de una gama original de valores: nuevo hombre, amor y paz, compañerismo, liberación, contracultura e instituciones alternativas, derechos civiles, poderes negro, juvenil, femenino y *gay*.

Ainsa explora la función utópica en América latina, diferenciándola del modelo utópico como tal, porque el contenido del modelo varía con el tiempo y las circunstancias mientras que la propensión (operativa de) la utopía se mantiene en todos los procesos históricos y a lo largo del continente, como una condición abierta y dinamizadora del hombre tendiente a establecer correcciones en un orden social determinado. Los antiguos mitos, combinados con nuevas utopías, resurgirán con nombres disímiles. La intención y la función de lo utópico siguen siendo las mismas. El examen de esta función, con respecto a la historia, constituye, según el maestro Arturo Roig, una de las tareas más valiosas que nos compite como americanos.

Paralelamente, aparece el concepto de "tensión utópica" como pulsión entre realidad e idealidad. El aquí y ahora resulta enfocado a través de imágenes ideales de otros espacios y tiempos (pretéritos o futuros). Es lo que también hacen los conquistadores en un comienzo, al forzar la interpretación de la realidad para que entre en sus cánones y se convierta en sus sueños. Se instala un discurso dual. Esta misma tensión utópica en algunos momentos históricos se vuelve casi insostenible y motoriza las revoluciones alentando el florecimiento del pensamiento utópico.

Se reconocen diversos momentos claves con relación al nuevo continente:

1.El que precede y propicia el "descubrimiento" (donde se forma la primera idea de América)

2.El que organiza en el siglo XVI las alternativas a la conquista (misioneros y religiosos)

3.El fermento de la Independencia

4.Planes para la estructura de los estados del XIX

5.Planteos de revoluciones e ideologías del XX

En una primera etapa, América, hallada justo cuando se necesitaba una tierra promisoria, sirve al sueño utópico de Europa. Luego, a partir de las guerras de independencia, empieza a forjar su propio imaginario utópico para sí en lugar de la previa mentalidad colonial imperante: la de la utopía para otros. "El derecho a nuestra utopía" (Horacio Cerutti Guldberg). La conciencia de este derecho se anuncia en las obras de Pedro Henríquez Ureña y Alfonso Reyes y en los proyectos americanistas (Rodó, González Prada, Ugarte, Vasconcelos). En el encontronazo ambos continentes resultan modificados y ninguno –ni América ni Europa– volverán a ser ya los mismos.

Se espera del Nuevo Mundo que represente el deber ser y el futuro de la humanidad; ideas que se repiten no sólo desde Europa sino que también resultan sostenidas por los mismos latinoamericanos. El "destino manifiesto" al cual se cree predestinado el continente y la auténtica utopía latinoamericana marcan la tensión con la realidad cotidiana. El porvenir americano se tiñe de la nostalgia de un paraíso perdido por el europeo, y que debe ser recuperado. Sueños sociales colectivos se vuelcan en ideas-imágenes, muchas veces contradictorias.

El género utópico tiene su nacimiento y auge durante la época de la conquista, con el ensayo alusivo de Moro (1516). Las historias que llegan a Europa sobre el nuevo mundo ejercen una gran influencia. América condicionaba una reflexión sobre otro posible, sobre lo alternativo, como una construcción racional elaborada y no sólo como transposición de mitos clásicos. La utopía, al estilo de una formulación teórica y orgánica sustituye gradualmente lo imaginado *a priori*.

Todo un conglomerado utópico que especula con el imaginario continental y al cual Ainsa se esfuerza por desmenuzar, como en el caso de la ciudad anarquista americana de Pierre Quiroule, junto al fuego graneado que nuestro autor dispara sobre un ejército de escritores y obras vinculadas con otros ámbitos ideales.

Una obra premiada, relativa a Trapalanda o la ciudad encantada de los Césares, hace alusión a un estado arcádico de cosas terrenales donde prima la riqueza, el ocio y la salud. Ese ensayo histórico, en torno a un acotado imaginario americano, le permite desenvolver a Ainsa su artillería categorial y mostrar de qué maneras distintas se fue configurando la representación de ese supuesto espacio urbano: primero como acontecimiento en sí ligado al descubrimiento del Río de La Plata en 1526, seguidamente como mito y leyenda –con incas exiliados o cristianos perdidos conviviendo con mujeres indígenas–, luego como arquetipo utópico y por último, cuando se pierden todos sus rasgos geográficos originales, como pura ficción novelesca al estilo de lo que presentan diversas piezas de Roberto Payró, Manuel Rojas o Hugo Silva. Se trata en el fondo de un relato fundacional que alude a una Argentina ubérrima, simboliza el principio esperanza y encarna la dualidad americana oscilante entre el ser y el deber ser, entre el realismo y el idealismo.

Pese a los no siempre justificados reparos de Fernando Ainsa contra la retórica integracionista, se destaca en sus meticulosas indagaciones la unidad y singularidad latinoamericanas como una de los preocupaciones esenciales de nuestro discurso utópico, en tanto variante alternativa de un ordenamiento disidente, provocativo e innovador, distinto al establecido, mientras que, análogamente, la misma utopía aparece en él como auténtico *leit motiv* del pensamiento continental: desde Miranda, Artigas y Bolívar hasta Hostos, Martí, Rodó, Vasconcelos, Ugarte y tantos otros políticos e intelectuales de nuestro suelo.

Por un lado se le confiere a la utopía el papel de profeta de la alteridad absoluta y la comunidad perfecta, lo cual resulta asociado por Ainsa con las utopías del orden, incluyendo las de corte maximalista. Por otra parte, estarían las llamadas utopías de la libertad, las cuales se constriñen a anunciar ideales menos remotos que sirven para reducir conflictos y desigualdades, creando condiciones para la reforma social. Pese a esas innegables diferencias, sea que sólo tomemos a la utopía bajo el miraje revolucionario, sea que veamos únicamente en ella el correlato de la disidencia, los prolongados fracasos que siembran el camino hacia un orden de cosas más justo y equitativo no llegan a borrar los inconmensurables adelantos que han inspirado el pensamiento y la práctica utópicas de consuno, lo cual cobra mayor relieve en nuestros tiempos y regiones:

> *Hoy más que nunca, el ser humano insatisfecho debería necesitar y aceptar la utopía con más facilidad y fuerza que el satisfecho con su situación social y económica […] Este espíritu de insatisfacción que muchas veces se opone a la razón positiva es un reactivo a la apatía a la que considera negativa y peligrosa. Tal debería ser el caso de los países de América Latina poseedores de una larga tradición utópica. Sigamos, pues, insatisfechos, más allá del conformismo de los globalizados y del pesimismo de los resignados, Cinco siglos largos de pensamiento utópico nos acompañan*[7].

7 AÍNSA, F (2002). *Op. cit*., p. 54. Entre la bibliografía complementaria del mismo Ainsa manejada en el texto se encuentran los siguientes libros: *La reconstrucción de la utopía*. Buenos Aires, Edics. Del Sol, 1999; *Historia, utopía y ficción de la ciudad de los Césares*, Madrid, Alianza, 1992; *De la edad de oro a El Dorado*, México, FCE, 1992; *Los buscadores de la utopía*, Caracas, Monte Ávila, 1977.

Una actualidad que, trascendiendo la típica insularidad del utopismo y a la luz de los movimientos civiles alterglobalizadores surgidos en Seattle y retomados por el Foro Social de Porto Alegre junto a sus múltiples ramificaciones, reclaman la democratización de la utopía y la utopización de la democracia. Todo ello implica asuntos como el de acceder a nuevos patrones identitarios, convertir la democracia delegada en participativa, internacionalizar las luchas por la justicia distributiva frente a la mundialización "oligopolizadora"; lo cual torna bastante problemáticas algunas expectativas sobre la conveniencia de no forzar demasiado la realidad para integrarse al sistema.

En suma, frente al auge de la *Realpolitik*, la apelación utópica permite afirmar ciertas metas que resultan sostenibles y respetables más allá de la coyuntura actual. A pretensiones como la neoconservadora –de acabar con la utopía o erigirse en su única expresión verdadera–, se le contrapone hoy una prédica pluralista que excede lo estrictamente partidario en la contienda social y en los espacios de poder para dar cabida a acotadas formas de autogestión que, si bien no se cotizan en la Bolsa de Valores, cumplen con el requisito fundamental en juego: proponerse y proponer un mundo más solidario, establecer una convivencia a escala humana. En tal sentido, la tarea de abordaje y rescate emprendida por Fernando Ainsa a lo largo de los años, de las utopías realmente vividas, puede visualizarse como una variable muy digna de ser tomada en cuenta.

UNIVERSIDAD DEL ZULIA

Utopía y Praxis Latinoamericana

AÑO 21, Nº 75

Esta revista fue editada en formato digital y publicada en diciembre de 2016, por el ***Fondo Editorial Serbiluz, Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela***

www.luz.edu.ve
www.serbi.luz.edu.ve
produccioncientifica.luz.edu.ve

Utopía y Praxis Latinoamericana

Dep. legal: ppi 201502ZU4650

Esta publicación científica en formato digital es continuidad de la revista impresa
ISSN 1315-5216
Depósito legal pp 199602ZU720

Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social

Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela
Facultad de Ciencias Económicas y Sociales
Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA)

AÑO 21, Nº75
Octubre-Diciembre
2 0 1 6

UNIVERSIDAD DEL ZULIA
Serbiluz
Sistema de Servicios Bibliotecarios y de Información
Biblioteca Digital
Repositorio Académico

NOTAS Y DEBATES DE ACTUALIDAD

UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 21, Nº. 75 (OCTUBRE-DICIEMBRE), 2016, PP. 163-176
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.

Fernando Ainsa: Soñador irredento, siempre adelante[1].

Fernando Aínsa: Unrepentant Dreamer, Always Moving Forward

Horacio CERUTTI-GULBERG

UNAM, México.

Resumen

En este artículo se presenta un importante e interesante recorrido de la trayectoria intelectual del pensamiento de Fernando Ainsa sobre su concepción de la Utopía en sus períodos más significativos. Las trayectorias históricas y culturales del vocablo y sus formaciones políticas e ideológicas, de cara sus representantes más conspicuos de la actualidad, como v- gr.,, Bloch, Roig, Biagini, etc., vendrán a situar en manos de este autor la proyección, función, género y trayectoria del pensamiento utopista como una praxis para la comprensión del *thelos* emancipador de América Latina.

Palabras clave: Utopía; América Latina; cultura; historia.

Abstract

This article presents an important and interesting tour of the intellectual career of Fernando Aínsa's thought about his conception of Utopia in its most significant periods. The historical and cultural trajectory of the word and its political and ideological formations —in the face of its most conspicuous representatives paths today, as v.gr. Bloch, Roig, Biagini, etc.— will locate, in the hands of this author, the projection, function, gender and trajectory of a utopian thinking as a practice for understanding the emancipatory thelos of Latin America.

Keywords: Utopia; Latin America; culture; history.

1 Ponencia leída por su autor en el Simposio sobre *La concepción de la utopía desde América Latina* (en Homenaje a Fernando Ainsa), 52º Congreso Internacional de Americanistas, Sevilla del 17 al 21 de julio de 2006. (Se reproduce, con autorización del autor, para este *dossier* homenaje a F. AINSA)

Recibido: 25-03-2016 ● Aceptado: 09-07-2016

Revisando y disfrutando para esta ocasión de la relectura de una buena parte de sus trabajos, de que dispongo por la gentileza del mismo Fernando, me encontré de nueva cuenta con sus fraternas dedicatorias donde reiteradamente se repiten, como consigna juguetona, los términos 'amistad' y 'complicidad' en las más diversas articulaciones. En el desarrollo de nuestra amistad, que él también califica de 'itinerante' por nuestro nomadismo incontrolable, nunca hemos podido disimular ese guiño de complicidad fraterna que siempre nos ha unido, desde que nos conocimos hace ya muchos años en circunstancias que no puedo recordar con detalle, quizá porque vivo la suya como si fuera una amistad desde siempre, de toda la vida. Lo que es seguro es que de entrada debió haber, como se dice, bastante química entre nosotros. ¿Habrá influido el ser fans de Cortázar, la condena a ser adultos "descolocados" o el gusto compartido por los boleros y, en general, la música llamada 'romántica'? Resulta imposible no identificarme y disfrutar de la maestría con que examina Fernando la obra del autor de Rayuela en: *Identidad cultural de Iberoamérica en su narrativa* o de los giros conosureños y caribeños en el modo en que enlaza letras de canciones 'románticas' (y hasta de "cursis canciones melosas"), para enhebrar el tejido de la ¿ibérica? prosa ágil y erotizada -en una gama que va de la sutileza al sarcasmo- en *El paraíso de la reina María Julia*[2] . ¿Será cada una de nuestras vidas "un bolero"?[3].

Amigos cómplices. Eso hemos sido, eso somos y lo seguiremos siendo, porque nuestra complicidad deriva de compartir el ansia y el ejercicio de la transgresión a las limitaciones que angostan la dignidad en cotidianidades hostiles a la plenitud humana. Y es que esa dignidad nos es merecida a los humanos por el solo hecho de serlo. No se nos otorgará plácidamente como regalo en ningún cielo. Por ello, hemos encarado ese ejercicio con voluntad y disposición plena, como una tarea terrenal seria y responsable, siempre con una actitud de profundo respeto recíproco y hacia los demás.

Con Fernando tenemos en común años de interlocución y trabajo paralelo convergente, en un continuo valorarnos y dándonos ánimo mutuamente para avanzar en el estudio de la utopía y no desmayar en el ejercicio irrenunciable del utopizar. (…) Su enfermedad, ahora felizmente controlada, nos desquició mientras meditábamos sobre las que bien podemos considerar ciertas rutinas de este Simposio como un espacio ya ganado y consolidado en el seno de los Congresos de Americanistas. Nuestro Simposio se ha ido constituyendo en un punto de referencia para quienes, desde muy diversos lugares, tradiciones y perspectivas, insistimos en trabajar la utopía, pensarla y repensarla desde todos sus ángulos y perfiles en procura de quedar en mejores condiciones impulsoras de voluntades individuales y colectivas para hacerla efectiva en sus rasgos más indelebles. Por eso se me ocurrió proponer, como una sorpresa, espero que grata para Fernando, que esta vez adoptara el carácter de un homenaje a nuestro querido amigo. Un homenaje para echar al vuelo una vez más y colectivamente la imaginación rebelde, el soñar despiertos, que nos impulse a construir novedades sin cuento. Para ello ha sido indispensable el apoyo y la colaboración de colegas también muy amigos como Jussi Pakkasvirta de Finlandia y María del Rayo Ramírez Fierro de México, a quienes aprovecho para expresar todo mi agradecimiento. Durante estos años, nuestro Simposio ha sido un eslabón en el itinerario hacia esa "Internacional de la Utopía" de la que más de una vez hablamos y que sigue como tarea pendiente[4]. Es un Simposio que intentamos siempre construir a nuestra medida y que, en cada Congreso, se nos sale del guacal –para decirlo con expresión muy mexicana. Felizmente, diríamos, se escapa de nuestro control y nosotros mismos nos quedamos sorprendidos de la capacidad de fecundación intelectual, política y humana de la temática y el abordarla

2 Cf. AINSA, F (1986). *Identidad cultural de Iberoamérica en su narrativa*. Madrid, Gredos, esp. pp. 369-409 y AINSA, F (1995). *El paraíso de la reina María Julia*. Madrid, Huerga & Fierro.

3 AINSA F (1995). *Op. cit.,* p. 111

4 Cf. AINSA, F (1992). *De la Edad de Oro a El Dorado. Génesis del discurso utópico americano*. México, FCE, p. 26 y lo que reiterábamos en nuestro "Prólogo" a CERUTTI GULDBERG, H & PÁEZ MONTALBÁN, R (Coords) (2003). *América Latina: democracia, pensamiento y acción. Reflexiones de utopía*. México, UNAM / Plaza y Valdés, especialmente p. 14.

colectivamente conllevan. No nos cansamos de asombrarnos por la fuerza energizante del reunirnos para poner en común y discutir leal y honestamente nuestras disquisiciones al respecto, por lo general muy difícilmente alcanzadas a partir de experiencias personales frecuentemente muy duras.

La obra de Fernando ha tenido una grande y merecida repercusión en diferentes ámbitos culturales a nivel mundial. La presencia de todos nosotros aquí es un indicio fehaciente de ello. Lo es también la indirecta, de aquellos que no han podido asistir, pero que nos acompañan desde lejos con todo su corazón y han comprometido ya sus colaboraciones para ser integradas en el volumen de homenaje, que surgirá como resultado de esta reunión.

¿Cómo no comenzar destacando ciertos rasgos del modo en que actúa Fernando para poner en ejercicio su voluntad indeclinable de transformación? Quienes tenemos la alegría de disfrutar su amistad sabemos de su finura en el trato, de su sentido del humor y de la ironía, de su *savoir faire*, de cierta parsimonia hasta inercial que lo caracteriza, de su afición a la buena vida (y a la vida buena...), de su simpatía desbordante, de su capacidad de seducción, de sus infaltables 'gorras' lucidas y esgrimidas como símbolos del cruce de múltiples fronteras y de su familiaridad con geografías diversas, de su admiración por la matemática[5]y la geometría[6], de su adicción al ensayo desmitologizador[7], de su carácter constitutivo de exiliado asumido y exhibido siempre como convocatoria a la complicidad en el éxodo colectivo. Quizá Fernando encarne de manera paradigmática ese "sentido innato de lo utópico" que, con muy buen criterio, Carmen Bohórquez nos adjudica a los/as latinoamericanos/as[8]. Todo esto adornado por una virtud difícil de practicar y que él mismo se permitiera aconsejar (nos, ¿se?), cuando escribía con lúcida pluma entrenada en mil trances de la vida: "Antes de (des)esperar, se sugiere esperar. La paciencia es una de las virtudes cardinales más útiles cuando se vive lejos"[9]. Abierto siempre, en suma y para decirlo en sus sugestivos términos, a esas "para-jodas" de la vida, que conducen muchas veces a reiterar por nuevos rumbos y sin saberlo lo ya (requete) andado por quienes nos han precedido "en épocas de opciones y no de triste mediocridad como" las nuestras, lo cual no excluye, de ninguna manera, nuestra vocación a lo nuevo, a la creatividad, a la misma originalidad; tan sólo la (re)sitúa[10].

Con el fin de enmarcar mi propia exposición, quisiera recuperar aquí dos ejemplos de esa entusiasta recepción de la obra de Fernando a que me refería. Son éstas la del filósofo y teólogo cubano-alemán Raúl Fornet-Betancourt y la de la filósofa e historiadora de las ideas mexicana María del Rayo Ramírez Fierro. Amigos comunes y muy apreciados también. Raúl enfatiza la redefinición del mestizaje por parte de Fernando y lo entiende como que varones y mujeres "... aprenden el habitar varios lugares y la convivencia en y desde ellos; y que, por ese aprendizaje, se reconocen, más allá de cualquier límite, como seres capaces de pertenecer a la vez a varios mundos –¡también a los mundos todavía posibles!- y entienden además que ese anhelo de ser todos los mundos es la vocación a lo universal que debe cultivarse en todos y todas con abierto espíritu de mutualidad"[11]. De acuerdo con su enfoque, Fernando tendría una "afinidad anticipativa" con el "*ethos* de la interculturalidad", tal como lo entiende en sus

5 Ver si no el cuadro del debe y el haber en AINSA, F (1995). *Op. cit.,* pp. 91-93

6 Ver el "triángulo equilátero de la perfección personal" en AINSA, F (1995). *Op .cit.,* p. 95; 139.

7 Cf. AINSA, F (2005). "Ensayo", in: SALAS ASTRAÍN, R (Coord.,) (2005). *Pensamiento crítico latinoamericano.* Santiago de Chile, Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez, Vol. I, pp. 250-252.

8 BOHÓRQUEZ, C (2005). "Utopía", in: SALAS ASTRAÍN, R (2005). *Op. cit.*, Vol. III, p.1039.

9 AINSA, F (1991). *De aquí y de allá. Juegos a la distancia.* Montevideo, Libros del Mirador, p. 57.

10 Cf. su hermosa novela sobre el éxodo y el exilio de una historia que (¿) no se repite (?): AINSA, F (985). *Con acento extranjero.* Estocolmo, Nordan–Comunidad, pp. 133 y 154 respectivamente. Por cierto, las paradojas son apreciadas por Fernando en su uso crítico y como elemento constitutivo del ensayo (Cf. AINSA, F (2005). *Op. cit.*, pp. 256-257).

11 FORNET-BETANCOURT, R (2004). *Crítica intercultural de la Filosofía Latinoamericana actual.* Madrid, Trotta. Cf. especialmente las pp. 92-97.

trabajos Raúl[12]. Por su parte, María del Rayo, siempre ha mostrado intensa admiración por la obra de Fernando y ha recogido especialmente la caracterización de las etapas que constituyen la periodización sugerida por él para seguirle la pista al tránsito de lo imaginario a lo real en la historia nuestra[13]. A María le interesa rescatar "... la propuesta de Ainsa de leer en clave utópica la historia de nuestras culturas"[14]. Un importante "... ejemplo de cómo a lo largo de muchos años de investigación se puede tener una visión más o menos abarcante de la latencia y la tensión utópicas en nuestra historia"[15]. Ya en un sugerente libro suyo de principios de los 90, María había retomado la periodización propuesta por Fernando para ubicar adecuadamente la figura señera de Simón Rodríguez[16].

Permítanme, entonces, apoyarme en los valiosos estudios de estos dos queridos colegas y amigos para destacar dos dimensiones de la obra de Fernando, como son sus relaciones complejas con la cultura y la historia de nuestra América. Como una especie de Bloch a la latinoamericana, Fernando se apropió para poder pensar a nuestra América no sólo de buena parte de la terminología sino también del enfoque dialéctico 'cálido' del filósofo judío alemán, quien pasara por México como parte de su exilio frente al nazismo. Logró, mediante este recurso, poner(se) a la disposición un interesante instrumental heurístico y consolidó, a través de sus trabajos, un cierto conjunto de *topos* sugerentes para el estudio de la utopía en esta América nuestra. *Topos* a los que recurre permanentemente sabedor de su fecundidad, no exclusiva por supuesto, para el tratamiento topográfico, podríamos decirlo hasta provocativamente de este modo, del tema de la utopía. "La lectura de *El principio esperanza* de Ernst Bloch a fines de los años 60 [escribía Fernando a modo de autoconfesión] fue para muchos de nosotros –jóvenes a la búsqueda de un método para interpretar la rica y contradictoria diversidad de América Latina- una auténtica revelación"[17]. Fernando ha tenido siempre bien claro que "[n]o se trata de proponer [...] una simple transposición de la filosofía de Bloch al pensamiento latinoamericano...", sino de trabajar arduamente para alcanzar "... *L'histoire a partentière*", como titula Lucien Fevbre a su obra"[18]. Desde ahí, desde los años sesenta en adelante, partió siempre de la distinción clave entre *género* y *función* utópica. El género caracterizado o "regido por una preceptiva de caracteres precisos", que Fernando resume en los siguientes aspectos:

- el insularismo geográfico de sus escenarios, aislamiento que garantiza la pureza e impide toda influencia externa;
- la autarquía del régimen económico que busca la autosuficiencia;
- la planificación geométrica de la ordenación urbana y la regulación matemática de los ritmos de vida;
- el colectivismo homegeinizador que rige el trabajo, el ocio y la vida privada; - el dirigismo de sus gobiernos, generalmente autocráticos;
-el carácter a-histórico del sistema propuesto, donde no hay evolución y todo está dado para siempre;

12 *Ibíd.,* p. 93

13 RAMIREZ FIERRO, M del R (2005). *Utopología desde Nuestra América*. México, FFYL, UNAM. Cf. especialmente el apartado "Función y tendencia utópicas: la aplicación de la filosofía de la esperanza a la historia americana: Fernando Ainsa", pp. 43-45.

14 *Ibíd.,* p. 50.

15 *Ibíd*., p. 51.

16 Cf. RAMÍREZ FIERRO, M del R (1994). *Simón Rodríguez y su utopía para América*. México, UNAM, p. 19ss

17 "Una ventana abierta a un paisaje que todavía no es. La lección de Ernst Bloch en América Latina", in: VV. AA (2003). *Noche del mundo y razón utópica*. San José, Costa Rica, Ediciones Perro Azul, p. 95.

18 *Ibíd*., pp. 106-107.

- y, sobre todo, la condición pedagógica del texto, presentado como modélico[19].

Al interior del género incluirá una distinción muy sugerente para pensar sobre los debates interminables acerca de la utopía.

En una simplificación extrema, la *Utopía* de Moro inaugura la línea basada en la libertad, y la *Cittá del sole* de Campanella la del orden, lo que se ha traducido –sin hacer juego de palabras- en dos modalidades opuestas del género: las utopías que describen un *estado ideal del ser* (utopías de tradición popular y revolucionaria) y las utopías que definen *el ser ideal del Estado* (utopías institucionales y totalizantes, cuando no totalitarias)[20].

Todas estas distinciones, y otras más indispensables, forman parte de la necesaria discriminación que viene exigida: "Cuando una palabra quiere decir todo y sirve para designar tanto una cosa como su contrario [... y en ese caso] lo primero que se sospecha es que detrás de la contradicción entre tan diferentes acepciones hay una indefinición semántica"[21]. Esta prepotente indefinición semántica conduce a efectuar distinciones de términos y sus correspondientes significaciones, para poder avanzar hacia delimitaciones que permitan un cierto uso más o menos unívoco y, por tanto, comunicativamente eficaz, jugando siempre con connotaciones incontrolables. Y Fernando nos ilustra acerca de los términos: *utópico*, aparecido en 1529; *utopiano*, que se usó después y desapareció en el curso del siglo XVIII; *utopista*, utilizado a partir de 1729; la distinción en alemán entre "... *utopisch*, la utopía en sentido objetivo, y *utopistisch*, la *utopía* en sentido peyorativo, sinónimo de la búsqueda de lo imposible"; *utopismo*, para descalificar pretensiones percibidas como desmesuradas y esgrimido más recientemente, ¿quizá ya en el siglo XX? Lo que le permite señalar significativamente: "Es como si el utopismo hubiera tomado el lugar de la utopía para demostrar que es más importante la intención o el modo que la obra literaria o el género"[22]. Todo lo cual hace más relevante e interesante la distinción entre el género (con su rígida preceptiva) y otras modalidades de ejercicio de lo utópico, como la función. Siguiendo con el género son factibles diversas clasificaciones. Se habla de "... antiutopías, distopías (el "no lugar" negativo) o **kakatopías** (utopías del infierno)..."[23]. Hermosas variantes irá detectando Fernando en su estudio sobre la *Ciudad de los Césares,* donde sigue el itinerario fabuloso que lleva del acontecimiento histórico a la

19 *Ibíd*, p. 99. En un trabajo anterior que funge como el referente básico del que venimos examinando, resumiría como sigue: "El género utópico está regido por reglas fijas que la crítica ha definido con precisión (insularismo, regularidad, dirigismo, colectivismo y condición pedagógica, fundamento libertario o totalitario, etc...) diferenciándolo de otros género conexos (mitos de la Edad de Oro, de las insulaefortunatae, Arcadia, países legendarios, viajes imaginarios, el 'espejo de los príncipes', etc...) y rechazando la inclusión retroactiva y anacrónica de obras de espíritu utópico en una modalidad fundada por Tomás Moro en 1516" (AINSA, F (1986). La función utópica en América Latina y el modelo de Ernst Bloch", *Prometeo*. Revista Latinoamericana de Filosofía. Guadalajara, Universidad de Guadalajara, año 2, mayo-agosto, nº 6, nota 2, p. 39 (subrayados en el original). En AINSA, F (1990). *Necesidad de la utopía* indicará sólo: insularidad, acronia ("... carácter a-histórico del sistema dado de "una vez por todas""), autarquía, planificación urbanística, reglamentación (Montevideo, Nordan-Comunidad / Tupac-ediciones, cf. pp. 41-46). Vuelve sobre el punto en AINSA, F (1992a). *Op. cit.,* p. 137, nota 11 y en p. 145. También en AINSA, F (1993). "Los signos imaginarios del encuentro y la invención de la utopía", in: HOUSKKOVÁ, A & PROCHÁZCA, M (Eds). *Utopías del Nuevo Mundo*. Actas del Simposio Internacional, Praga, 8-10 de junio de 1992. Pardubice, Academia Checa de Ciencias y Universidad Carolina, p. 13, nota 10 y en AÍNSA, F (1999). *La reconstrucción de la utopía.* Prólogo de Federico Mayor. México, Correo de la UNESCO, pp. 19-25.

20 AINSA, F (1990). *Op. cit.,* p. 45 (negritas en el original). Por supuesto, valga el ejemplo, aunque es muy difícil aceptar que en el caso de Moro estaríamos en presencia de la libertad y un producto de tradición popular y revolucionario. Valga el ejemplo en todo caso, decimos, en la comparación, que es lo que le interesaba destacar a Fernando en ese momento. Este tópico le servirá a Fernando para criticar fuertemente las dimensiones totalitarias de experiencias frustráneas: "... el contenido totalitario de la utopía que confunde el "ser ideal del Estado" con el "estado ideal del ser", que prefiere el orden a la libertad y que teme a la imaginación y a la heterodoxia, tan dramáticamente reconocido en los sistemas que se desmoronarona partir de 1989" (AINSA, F (1999). *Op. cit.,* p. 13).

21 AINSA, F (1990). *Op. cit.,* p. 56. Desarrollado también en AINSA, F (1999). *Op. cit.,* pp. 15-19.

22 AINSA, F (1990). *Op. cit.,* p. 57.

23 *Ibíd.,* p. 85 (negritas en el original).

leyenda, de ésta al mito, el cual se reconvierte en utopía y permanecerá, bajo esta modalidad, subyacente como materia de ficción novelesca[24]. Y esta obra suya de rastreo amplísimo, que como buen baqueano efectúa aparentando no hallar mayores problemas, culmina con una constatación irreductible a partir de la *Misteriosa Buenos Aires* de Manuel Mújica Láinez: "El dualismo americano, la tensión entre el ser de una realidad que parece desmentir todo idealismo utópico y el deber ser de una esperanza renovada después de cada derrota histórica..."[25].

De diversas maneras trata Fernando esta tensión. Veamos algunos lugares: "... los ejemplos de permanente *tensión* entre proyecto y realidad, entre el *deber ser* de principios, planes e ideales pregonados con énfasis y un ser hecho de claudicaciones, dependencia, estereotipos y subdesarrollo, cuando no de mera retórica que se dan en América, me atraían en la medida de su propia desmesura, porque eran tan apasionantes como patéticos"[26]; "... la tensión que ha opuesto la **topia** de la realidad (el **ser**) a la ontología del **deber ser** (utopía)..."[27].

Prolongando el enfoque blochiano puede efectuar así, la revaloración, como señalara María del Rayo, de la *latencia* y *tendencia* del presente como anticipación y prospectiva de futuro, la función utópica como *tensión* entre utopía y realidad, tensión "... que opera a lo largo de la historia de América Latina, entre la *topía*de la realidad y las diferentes utopías proyectadas"[28].

La exteriorización de la tensión (*Streben*) se traduce en el sentimiento de aspiración (*Sehnen*). Pero la tensión debe tender concretamente hacia alguna cosa. Se convierte en búsqueda (*Suchen*) cuando tiende hacia una finalidad y se diferencia según su objetivo en pulsión y en necesidades materiales[29].

Sobre lo que abunda, más adelante, con unas consideraciones que debemos recoger completas.

A partir de la reivindicación de Lenin de 'los sueños hacia delante', Bloch desarrolla las nociones de *frente*, *tendencia* y *latencia*. Frente es el punto de avance en el tiempo, es el ahora. Es donde se gesta lo nuevo que aún no ha nacido [...] *Tendencia:* La realidad es tendencial y la dirección a donde se dirige se halla marcada y orientada por las carencias del presente que se busca desterrar. La tendencia estará caracterizada por el bien todavía no realizado y, por lo tanto, aún sólo posible. Esta orientación hacia delante implica la *latencia*. En la tendencia se oculta la latencia del todo o la nada, del éxito o del fracaso de la historia. En una disyuntiva aún no dirimida son posibles los triunfos parciales de posibilidades de distinto signo. La latencia se da también en períodos de cambio epocal, en el final de períodos, cuando una sociedad ya está *grávida* de otra[30].

Sin olvidarse de la distinción entre utopía *concreta* y la mera utopía *desiderativa,* "expresión de

24 Cf. AINSA, F (1992b). *Historia, utopía y ficción de la Ciudad de los Césares. Metamorfosis de un mito.* Madrid, Alianza.

25 *Ibídem*, p. 117. La cuestión se retoma en AINSA, F (1992a). *Op*. cit., pp. 203-204.

26 AINSA, F (1990). *Op. cit.,* p. 12 (subrayados en el original).

27 *Ibíd.,* p. 19 (negritas en el original).

28 AINSA, F (2003). *Op. cit.,* p. 108 (subrayado en el original).

29 AINSA, F (1986). *Op. cit.,* nota 3, p. 39 (subrayados en el original). Con esto no pretende insinuar que todos los pliegues de la acción sean transparentes a la inteligencia. Conviene reflexionar aquí sobre las afirmaciones de Luis Aguilar: "... se debe decir que el momento mismo en el cual el actor es, el momento en el cual el actor actúa, a saber el Ahora, no cae bajo la luz de la conciencia, es tenebrosamente oscuro para sí mismo. La conclusión inferida del hecho de la oscuridad del Ahora, conclusión en que se concentra toda la ontología y metodología utópica de Ernst Bloch, es que lo existencial, lo vital no es lógico-contemplativo, sino motórico e intensivo. El que el ente es, el ser del ente y lo que significa últimamente el ser del ente, su origen profundo y su sentido último, todo esto se substrae a la experiencia del conocimiento y de la conciencia que lo acompaña. El ser del ente es ignoto y es una incógnita para el ente consciente" (AINSA, F (1981). "El punto de partida de la ontología utópica de Ernst Bloch", *Dianoia.* México, UNAM/FCE, año XXVII, nº 27, p. 104, cursivas en el original). Indispensable para profundizar en la obra de Ernst Bloch es el denso trabajo de Beat DIETSCHY (1988). *GebrocheneGegenwart. Ernst Bloch, Ungleichzeitigkeit und der Geschichtbild der Moderne.* Frankfurt am Main, VervuertVerlag, 379 pp.

30 AINSA, F (1986). *Op. cit.,* nota 14, pp. 40-41 (subrayados en el original).

anhelos sin fundamento y sin consecuencias, esencialmente evasiva"[31]. Del *viaje* como alegoría geográfica de la "búsqueda de 'un espejo para la identidad humana'" y "del viaje *interior* 'en busca de sí mismo'"[32]. Viajes que se organizarán en dos movimientos, que Fernando añade al estudiar el asunto en nuestra América: "*centrípeto* (viajes inciáticos en busca de la identidad hacia el secreto corazón de la selva americana [...] y el *centrífugo* (viajes de *huída* fuera de América, pero de *encuentro* consigo mismo..."[33]. Por supuesto que

> *(…) no basta con los sueños diurnos, expresión de deseos y anhelos varios, para que se pueda hablar legítimamente de función utópica. Es necesaria además la voluntad, acompañada de un esfuerzo no exento de coraje para que "los castillos en el aire de hoy puedan ser los palacios de mañana"[34].*

También destacará las *huellas* de lo utópico que podrán "reconocerse en los fragmentos de lo que 'no-es-todavía'"[35]. Las nociones de *nostalgia*, *retorno* y *patria*, entendidas como "los radios y soportes fundamentales del 'círculo teórico y semántico' sobre el que [Bloch] edifica su filosofía utópica"[36]. No podemos olvidar tampoco la distinción, incorporada más adelante por Fernando en sus trabajos, entre *función* y *modelo*, siempre dentro del espíritu de su investigación al modo de *work in progress*, como el mismo gustara de proclamarlo. Lo expresó con toda precisión en la Introducción a *De la Edad de Oro a El Dorado* y por su importancia la reproducimos a continuación, a despecho de la extensión de la cita:

> *Este distingo metodológico nos parece fundamental, porque si el contenido de los modelos varía según las épocas y circunstancias, la función utópica es permanente y acompaña los ritmos sincrónicos o diacrónicos de la historia como una constante que reaparece en las renovadas versiones de un mismo "principio esperanza" esencial, lo que llamamos la "necesidad de la utopía". Esta premisa que nos parece ahora clara no siempre nos resultó evidente, tantos modelos utópicos planteados en las últimas décadas nos tentaron por su propuesta circunstanciada y nos parecieron humana[37].*

Escudriñemos algunos de estos tópicos en los que Fernando condensa su reflexión.

Periodización en cinco momentos:

- el que precede y propicia el "descubrimiento" de América, "presentimientos", mitos y leyendas del imaginario clásico y medieval que configuran una primera idea de lo americano;
- el que organiza, a lo largo del siglo XVI, las alternativas a la conquista imperial, especialmente en la experiencia vivida de la práctica religiosa y misionera;
- el fermento de ideas y acciones políticas que preparan y acompañan la Independencia americana;
- los planes y proyectos con que aspiran a estructurarse los flamantes Estados americanos en el siglo XIX;

31 *Ibíd*., nota 5, p. 40. A la vuelta de ciertas experiencias insatisfactorias podrían ser también reconocidas como utopías de reconstrucción y de evasión (Cf. AINSA, F (1999). *Op. cit*., pp. 42-44).

32 *Ibíd.,* nota 8, p. 40 (subrayados en el original).

33 *Ibíd*., nota 42, p. 43 (subrayados en el original). Conviene advertir que esta correlación centrípeto-centrífugo organizará buena parte de su texto: AINSA, F (1986). *Op. cit.,* especialmente de p. 205 en adelante.

34 AINSA, F (1986). *Op. cit.,* nota 23, p. 41 (subrayados en el original).

35 *Ibíd.,* nota 33, p. 42.

36 *Ibíd.,* nota 43, p. 43.

37 AINSA, F (1992a). *Op. cit.,* p. 24, los subrayados son nuestros.

-los planteos programáticos de muchas revoluciones y enunciados ideológicos del siglo XX[38].

Otro punto clave es la relación entre mito y utopía y las dificultades prácticas para su diferenciación y las modalidades del "pasaje" histórico de uno a otra[39]. Ambas manifestaciones aparecen entrelazadas como en un "nuevo vivero de imágenes" en América, según la expresión de José Lezama Lima, que recordará permanentemente Fernando[40].

Un punto medular es la dimensión espacial y, por ello, geográfica de la utopía. Según Bloch es el "espacio del anhelo", espacio donde puede "configurarse" ese mundo soñado. Será visto más adelante como ciudad y el aspecto urbanístico hace que el arquitecto efectúe el relevo del viajero[41].

También distinguirá cuatro niveles en la genealogía del discurso utópico evangelizador en el Nuevo Mundo: "... los mitos que prefiguran la utopía [lo que antes ha denominado "... lo preutópico subyacente..."], la observación y clasificación [comparativa y categorizadora, como también ha anotado previamente] de la realidad americana, el milenarismo que motiva la acción y el enunciado del discurso utópico que plantea la reforma social..."[42]. Esa dimensión preutópica tiene que ver con la metáfora de "los fuegos bajo el agua", según la expresión de Isacc J. Pardo, siempre recordado por Fernando. "Fuegos" que preceden a la invención de la utopía como género moderno[43]. Fernando insistirá en que avancemos, así, de la utopía **sobre** América a la utopía **de** América[44].

Las figuras del emigrante y del exiliado se constituyen en paradigmáticas en relación con la utopía. "El primero busca con esperanza un futuro diferente; el segundo huye de un pasado en el que la utopía ha sido derrotada[45]. Es muy enternecedora la manera en que Fernando trata la situación de los hijos de los emigrados[46]. Quizá las muestras más sutiles de estas complejidades de la vida en otras tierras, en otros ambientes, en otras culturas se muestra con finura en sus narraciones como *Con acento extranjero* y en ese indispensable manual de sobrevivencia que es *De aquí y de allá*, especie de bestiario costumbrista para el uso y (auto)reconocimiento de des-aforados, fora-ejidos, des-terrados[47]. Como de todo estas proveniencias estamos formados y forjados, bien cabe traer a colación lo que señalaba en su oportunidad nuestro amigo y colega peruano Edgar Montiel, jugando con la noción de raza. En el sugerente y bien pensado "Postfacio" de la indispensable antología sobre poesía de nuestra América que elaborara junto con Fernando, Edgar consignaba: "Viajeros, buscavidas, emigrados, exiliados, transterrados, forman parte de la raza americana"[48]. Las reticencias de Fernando para asumir las propuestas postmodernas tienen que ver con la idea de que lo postmoderno cancelaría de alguna manera lo moderno e indicaría

38 *Ibíd.,* p. 12. La periodización había sido anticipada en un artículo de 1983 y la retomó en AINSA, F (1990). *Op. cit;* Cf. AINSA, F (1992a). *Op. cit.,* nota 35, p. 157). También en AINSA, F (1993). *Op. cit.*, p. 24, nota 26 y, finalmente, con ligeras variantes en AINSA, F (1999). *Op. cit.,* pp. 110-111. Estos son básicamente los hitos que recuperó María del Rayo Ramírez Fierro (1994). *Op. cit.,* Cf. infra nuestra nota 11.

39 AINSA, F (1992a). *Op. cit.,* pp. 15-97.

40 AINSA, F (1990). *Op. cit.,* p. 28; AINSA, F (1992b). *Op. cit.*, pp. 15-16; 170, nota 17; AINSA, F (1992a). *Op. cit.,* p. 117.

41 Cf. AINSA, F (1992a). *Op. cit.,* p. 131; AINSA, F (1993). *Op. cit.,* p. 8, notas 1 y 2.

42 AINSA, F (1993). *Op. cit.,* p. 11. También AINSA, F (1993). *Op. cit.,* p. 122ss

43 Cf. AINSA, F (1986). *Op. cit.*, p. 37, nota 28; AINSA, F (1990). *Op. cit.,* p. 26, nota 1; AINSA, F (1993). *Op. cit.,* p. 12, nota 7.

44 Consideración que Fernando comparte con Arturo Roig y que no se cansará de reiterar en sus trabajos como un eje central articulador de su propia reflexión. Cf., entre otros lugares, AINSA, F (1990). *Op. cit.*, p. 38; AINSA, F (1992a). *Op. cit.,* pp. 18 y 160.

45 AINSA, F (1999). *Op. cit.,* p. 83. Con una variante significativa respecto de cómo aparecía la misma consideración en AINSA, F (1990). *Op. cit.,* p. 103: "... su utopía social ha sido derrotada".

46 Cf. AINSA, F (1990). *Op. cit.,* p. 121 y AINSA, F (1999). *Op. cit.*, p. 101.

47 Cf. AINSA, F (1985). *Op. cit.* 138pp y AINSA, F (1991). *Op. cit.*, p. 15.

48 "Navegar en el océano de la memoria" en: AINSA, F (1992). *Memoria de América en la poesía. Antología 1492-1992.* Málaga, UNESCO, p. 313.

impositivamente un presunto fin de la utopía[49]. Para Fernando es menester distinguir modernidad de utopía en términos de su proyección diferente en la realidad. Y es que hay en la utopía una intención rupturista: "... el proyecto colectivo de cambio revolucionario es la esencia de la utopía y es la razón de ser de la vanguardia"[50]. Advierte una dimensión programática y un cierto determinismo en la utopía, a modificar seguramente en la reconstrucción que propone. "A diferencia del "progreso evolutivo" por el que transita la modernidad, el camino de la utopía no se "hace al andar", sino que está trazado de antemano en la plataforma inicial que invita a adoptarlo"[51]. Bien advirtió estos matices otro querido amigo nuestro, Hugo Biagini, cuando afirmaba:

Fernando Ainsa y otros expertos en la materia le han asignado a la utopía unos márgenes más dilatados. Según el pensador uruguayo, la inquietud utópica, *lejos deconstituir una vía escapista,* trasunta generalmente un hondo compromiso reflexivo ante la realidad circundante y ha dado lugar a muchos adelantos sociales que en algún momento pudieron parecer meras ensoñaciones: igualdad de los sexos, ocio constructivo, energías no contaminantes, planificación urbana. Asimismo las utopías, por su misma lógica interna, pueden equipararse al principismo y al programatismo que conlleva toda vanguardia[52].

> *Finalmente, es imperativo reconocer la aporía que supone la utopía como exponente del género: "... desde un punto de vista conceptual e histórico cierra el futuro, aunque lo abra a las posibilidades de la imaginación"[53]. Al mismo tiempo, como no podemos renunciar a la dimensión utópica que nos es constitutiva, "... aunque la etimología de utopía indique un territorio que no está en ninguna parte, la utopía del futuro, la utopía "reconstruida", debería ser una verdadera* **pantopia,** *la utopía de "todos los lugares posibles""[54].*

(Auto)crítico implacable del cartabón de ingenuidades compartidas de los sesenta y setenta; develador riguroso de los dogmatismos infecundos que condujeron necesariamente a fracasos y frustraciones políticas y personales de tantas y tantos de nosotros; logró Fernando dibujar con fina ironía y echando mano de una estrategia comparativa, en el fondo tendencialmente comprensiva de dimensiones aparentemente irreconciliables, las experiencias hasta monótonas de personajes típicos en su lograda narrativa de *El paraíso de la reina María* Julia[55]. Cargada de connotaciones disfrutables hasta sus últimas torsiones y vericuetos, la prosa de esta novela melodramática seduce, encanta, bordea los límites del ejercicio del albur y el doble sentido con una maestría picaresca. Es una especie de ascética purificadora de maniqueísmos, justamente, para no lograr presuntas purezas, sino para aceptarnos en nuestras impurezas, ambigüedades, tonalidades grises. Sumergirnos en su narrativa implica ingresar en unos ejercicios espirituales que nos acercan a un discernimiento más sutil de nuestra corporalidad. Quizá no sea exagerado aplicarle la (re)manida consideración de que por tan conosureños sus códigos se hacen compartibles y universalizables. Aunque nos quede la duda si desde el 'fuera' simbólico de esos

49 Coincide en esto con afirmaciones de Edgar Montiel: "Después de embarcarme en los tratados de Filosofía e Historia para visitar, cual hermeneuta, los territorios significantes de la Utopía, he llegado a convencerme, contra la opinión usual, de que Nuestra América nunca podrá ser "postmoderna". Pues esta corriente interpretativa pretende expulsar de su incipiente numen el principio esperanza, impulso vital, arcádico, que movió y mueve a la Humanidad desde los Orígenes...." (AINSA, F (1998). "La condición utópica", *Concordia*. Aachen, nº 34, 1998, p. 79, cursivas en el original). Y también con posiciones críticas de BIAGINI, HE (1996). *Fines de siglo, fin de milenio*. Prólogo de Fernando Ainsa. Buenos Aires, Alianza / UNESCO, especialmente pp. 158-161.

50 AINSA, F (1999). *Op. cit*., p. 209.

51 *Ibíd*., p. 210.

52 BIAGINI, HE (2000). *Utopías juveniles. De la bohemia al Che.* Buenos Aires, Leviatán, 2000, p. 16, el subrayado es nuestro.

53 AINSA, F (1999). *Op. cit*., p. 222.

54 *Ibíd.,* p. 234 (negritas en el original). De pantopia o pantopía hablará también en Ainsa, F (2003). "El destino de la utopía como alternativa", in: Cerutti-Guldberg, H & Páez Montalbán, R (Coords) (2003*). Op. cit.,* p. 34.

55 AINSA, F (1995). *Op. cit.,* 190pp.

códigos se puedan apreciar matices casi inabarcables de tantos guiños superpuestos entre quien narra y quien lee (cabe añadir que su estrategia permite estallar, además y nada menos, el machismo estructural de esos códigos, llevando ese machismo a sus expresiones más inauditas).

Hitos, a modo de inflexiones sutiles en su trayectoria ideológica y teórica, coinciden, quizá no tan curiosamente, con sus ponencias en nuestros Simposios, correspondientes a los Congresos de Estocolmo, Varsovia y Santiago de Chile respectivamente. Son testimonios de su apertura y capacidad de percepción de los vaivenes coyunturales, al tiempo que de ratificación en las líneas torales de sus preocupaciones que le han ocupado toda la vida. Constituyen textos de toma de posición, de (re) definición personal. El primero, de 1994, fue presentado en Estocolmo y llevaba por título: "Bases para una nueva función de la utopía en América latina"[56]. Nada menos. La noción misma de función utópica sería rediseñada y remodelada. Veamos lo que le quita y añade. Rechaza el lenguaje polarizado y totalizante en un diagnóstico mordaz y despellejador. El panorama desolador de esa coyuntura tendría en el "jacobinismo" uno de sus rasgos definidores. Un jacobinismo ya identificado como riesgo por Fernando en casi todos sus trabajos, como resultado de "la exacerbación del maximalismo voluntarista". Se asistía, según él en esos años, a "La involución de los movimientos revolucionarios, la pérdida del prestigio inmanente de la acción insurreccional y la incapacidad movilizadora de las ideologías alternativas en el interior de los sistemas establecidos..."[57]. Ya no operaba, por suerte en la perspectiva de Fernando, "la creencia de que el binomio **razón-poder** podría gobernar el mundo"[58]. Las antinomias maniqueas no daban cuenta de lo real como se lo habría pretendido, según el diagnóstico básico recurrente identificado por Fernando, durante los sesenta y setenta. Con todo, no es éste el fin de la utopía, si por tal se entiende el fin de la función utópica. Se trataría, más bien, de una reformulación renovada de esa función ineludible. Reconciliada con su expresión libertaria (¿por qué no reivindicar esa necesaria dosis de anarquía indispensable y de larga tradición entre nosotros?), abierta a la pluralidad después de las decepciones ocasionadas por un aferrarse a modelos excluyentes, permeable a "los signos de la calle" (recuperando la expresión de Marshall Berman), ocupada en impulsar la construcción de utopías parciales por actores sociales colectivos. Así, los profetismos mesiánicos de quienes creyeron cumplir el papel de "el autoelegido intérprete de la realidad", un tragicómico "intelectual humanista [quien] como autor de proyectos de sociedad futura llegó a confundirse con el actor histórico", caen ya fuera de la agenda social[59]. Y es aquí donde introduce Fernando la necesaria referencia a la cultura. No se puede prescindir de ella y si ella no cambia no hay cambio político duradero. La apelación a lo cultural no es evasión, sublimación ni superación de lo político. Sino su garantía de consolidación de cambios efectivamente transformadores[60]. Por eso carecería de sentido, en la visión de Fernando y si es que lo interpretamos correctamente, una especie de 'refugiarse' en la cultura como ámbito de homogeneidades a su interior, como no tan paradójica ni inocentemente lo han pretendido muchas defensas manipuladas de pretendidos mestizajes. En eso su juicio es taxativo y hay que recuperarlo con toda precisión.

> *Hay que evitar, entre otros riesgos, que el indigenismo se transforme en una suerte de integrismo, como anuncia un fácil discurso reductor y excluyente. El antietnocentrismo puede desembocar en nuevas formas de etnocentrismo –como ha prevenido AgnesHeller- ya que al privilegiar como diferentes a las culturas periféricas a las que presupone "superiores", puede caer fácilmente en un "irracionalismo" vindicativo de*

56 En: Ainsa, F (1996a). "Bases para una nueva función de la utopía en América latina", in: Agüero, O &CeruttiGuldberg, H (Eds). *Utopía y nuestra América.* Quito, Abya-Yala, pp. 9-29.

57 AINSA, F (1996a). *Op. cit.,* p. 9.

58 *Ibíd.,* p. 10 (negritas en el original)

59 *Ibíd.,* pp. 10 y 24 respectivamente, negritas en el original.

60 *Ibíd.,* p. 26.

signo inverso. Frente a los dirigismos y a los cánticos a la pureza virginal de los "orígenes", América Latina cuenta con varios siglos de manifestaciones pluriculturales perfectamente integradas dentro de un marco compartido, aunque se conozcan sus orígenes difíciles, cuando no conflictivos[61].

Justamente para incentivar esta visión equilibrada, más pertinente respecto de la complejidad de lo real histórico, es que se debe reempuñar el ejercicio de la irrenunciable función utópica con una actitud de alerta máxima frente a excesos frustrantes.

Para ello hay que pensar en una América Latina posible y abandonar el discurso excesivo de la América Latina ideal que han pregonado declaraciones de todo tipo. Pero esa América posible no debe prescindir en ningún momento de la necesaria tensión entre lo que América **es** *y lo que* **debería ser***, apuesta que exige un redoblado esfuerzo de la imaginación*[62].

En el año 2000, en Varsovia y lo reiteraría en Asunción del Paraguay en 2001, Fernando insiste en un diagnóstico crítico de la coyuntura. Ahora para enfatizar la indispensable utopización de las insuficientes democracias establecidas en la región. En Santiago de Chile, en 2003, Fernando insistirá en "... hablar de la necesidad de utopizar la democracia, en la misma medida que proponemos una democratización de la utopía"[63]. Esta utopía democratizada es la que dará pleno sentido al*graffiti* que encontró en Lima: "Basta de realidades, que empiecen las promesas"[64]. También impulsará el "trabajo de carpintería" y la recuperación del "capital social", sobre todo en sus "formas blandas", aquellas que reconocen al otro en sus "C": "... congruencia, confianza, comunicación transparente, continuidad en el esfuerzo, compromiso con los proyectos, corresponsabilidad sostenida y coraje para asumir todo lo anterior"[65]. Ante la visión mitificada de una supuesta sociedad abierta post- (moderna, tecnificada, materialista, industrial, soberanía y estado) sigue reivindicando, por lo menos, una cierta especificidad latinoamericana, la cual quizá abarca mucho más que esta región geocultural del globo.

¿Hasta dónde este esquema, identificado sin dificultad con los países de Europa y con Estados Unidos, es válido en América Latina, donde el componente utópico y desiderativo ha marcado tan intensamente su historia? ¿Supone ello que la función utópica, animadora de nuestra historia, debe atenuarse en nombre de un sentido común y del gradualismo de lo posible a la que parece conducirla aceptar como ineluctable el proceso globalizador? No lo creemos por muchas razones.

Por lo pronto, una condena del reciente discurso utópico, por muy voluntarista que haya sido y por muy envejecido que aparezca en su forma, no puede silenciar que los problemas a los que pretendió dar remedio en el pasado reciente siguen vigentes, cuando no agravados[66].

Nada de supuestos post, porque no cabe duda que los problemas que suscitaron incluso respuestas dogmáticas y mecanicistas, se han agravado considerablemente. Cada vez más pobres y excluidos proliferan como efectos de esa sociedad pretendidamente abierta y enfrentada a la Popper con sus enemigos (caricaturescamente delineados por el filósofo austríaco, digamos entre paréntesis). Aquí

61 *Ibíd.,* p. 22, cursivas en el original.

62 *Ibíd.,* p. 28, negritas en el original.

63 AINSA, F (2004). "Más allá de la nostalgia y el desencanto: sociedad civil y capital social", *Universidad-Verdad*. Cuenca, Ecuador, Universidad del Azuay, nº 34, p. 184. Volumen monográfico editado por Claudio Malo, su Director, con parte de los materiales presentados en nuestro Simposio sobre utopía en el Congreso de Americanistas celebrado en Santiago de Chile en 2003.

64 Citado por AINSA, F (2002a). "El destino de la utopía latinoamericana como interculturalidad y mestizaje", in: Montiel, E & Beatriz G. De Bosio, B (Eds). *Pensar la mundialización desde el Sur*. Asunción, Paraguay, UNESCO/Universidad Católica/Konrad Adenauer Stiftung/Corredor de las Ideas del Cono Sur, p. 573.

65 AINSA, F (2004). *Op. cit*., p. 195

66 "EL destino de la utopía como alternativa", in: Cerutti-Guldberg, H & Rodrigo Páez Montalbán, R (Coords) (2003), *Op. cit.,* p. 19

creemos percibir un énfasis en la historicidad, por eso su propuesta de una segunda modernidad "... entendida como modernidad reflexiva que se viva a sí misma como problema y que sea capaz de elegir en la incertidumbre e interrogarse sobre las consecuencias de los actos [...] Se trata de estar a la altura del azar [...] con propuestas de vocación transgresora que puedan revisarse fácilmente en la medida que las correcciones se impongan desde la realidad"[67]. Correlativa y complementariamente propondrá Fernando una "segunda" mundialización política, social, cultural y ética correctora de la globalización[68]. La morada ideal no está en ninguna parte. Su imagen sigue siendo un acicate para modificar la cotidianidad sin subterfugios. La Revolución no es varita mágica (ni lo ha sido). Y como no podrá haber democracia estable ni gobernabilidad efectiva en sociedades donde la pobreza agobia masivamente, las soluciones habrá que buscarlas y construirlas con todo el esfuerzo y los riesgos que conllevan.

Sigamos, pues, insatisfechos, más allá del conformismo de los globalizados y del pesimismo de los resignados. Cinco largos siglos de pensamiento utópico nos acompañan [...] la utopía debe seguir siendo la aguafiestas de los lugares comunes y las verdades no cuestionadas[69].

Ni culturalismo ni ahistoricidad. Más bien, reconocimiento de la complejidad de los rasgos culturales constitutivos de los seres humanos que efectivamente somos e imposibilidad de evasiones o fugas de la historia en que nos hallamos y de la cual sólo podemos salir mediante su transformación, porque no hay salida, propiamente hablando, de nuestra historicidad. ¿Convocatoria a ejercer la política? Sí, siempre y cuando rebasemos la concepción reductiva de la noción misma de política, como aquello supuestamente reservado a la secta de los innombrables 'políticos' (quienes suspiran por convertirse en "decididores", cuando la mayoría de las veces no van más allá de ser lacayos de quienes efectivamente deciden) o de las relaciones hegemonizadas sin piedad por el estado en sus sucesivas representaciones gubernamentales, acostumbradas a no rendir cuentas por nada y ante nadie[70].

Será en *Identidad cultural de Iberoamérica en su narrativa*, texto de 1986 al que nos resulta imposible hacerle justicia en un trabajo de las dimensiones del presente, donde se pruebe con creces la validez de estas dos hipótesis acerca de cultura e historia que hemos enunciado. Obra de gran aliento, no sólo por su considerable extensión, sino por su mirada ambiciosamente abarcadora. Plenamente consciente de sus alcances, Fernando llevó a cabo con ella el indispensable trabajo paralelo y complementario en el ámbito de la crítica literaria a los desarrollados en los ámbitos de la epistemología, de la historia de la filosofía y, muy especialmente en relación con nuestras tradiciones intelectuales, de la historia de las ideas[71]. Concentrémonos en nuestras dos hipótesis. Las culturas no son vistas por Fernando como burbujas cerradas en cuyo interior todo es igual, lo mismo, homogéneo, indiferenciado. En todo caso no lo serán en nuestra América. Por ello, en franca alusión, señalará:

> *Lo interesante es subrayar aquí lo que nos parece una certeza. Las culturas en comunicación, sometidas a influencias e interfecundaciones permanentes, resultan más resistentes, aunque aparezcan en principio como más permeables e influenciables, y por ende más débiles, que las culturas sólidamente estructuradas, pero aisladas*[72].

Por su parte, las identidades culturales tampoco serán esencializadas. Y es que parece un puro invento mental, ¿una ficción?, concebir culturas puras, no hibridadas, no mestizadas. Incluso las llamadas

67 *Ibíd.,* pp. 22-23 y 25.

68 AINSA, F (2002a). *Op cit.,* p. 569.

69 *Ibíd.,* pp. 35 y 33.

70 Cf. *Ibíd.,* p. 24. Por errata de imprenta dice "decidores" y debe decir: "decididores".

71 Cf. AINSA, F (1986a). *Op. cit.,* p. 39, nota 25 y p. 66.

72 *Ibíd.,* p. 59.

"culturas primitivas" que los apologistas de los estudios culturales (los *cultural studies* difundidos por la antropología universitaria norteamericana) presentan como sociedades arcaicas puras a preservar a toda costa, tienen importantes componentes mestizos[73].

Las identidades constituirán, a través de sus dualismos y parejas antinómicas, paradigmáticamente expresadas en su narrativa, claves de acceso para insertarse, mediante una actitud humanista resemantizada, más y mejor en nuestra realidad histórica[74]. Con esto no pretendemos recuperar ingenuidades ni ilusiones delirantes. Recordemos la precisión con que desde sus primeros trabajos se precavía Fernando frente a utopismos desgarradores. El espacio recuperado es también la historia recuperada. Son el reverso de una misma medalla y una repetición del esquema fatal de la utopía: la felicidad sigue estando donde uno no está[75].

La función utópica quedará rediseñada. No debería ser ya pensada con características holísticas, aunque sigue siendo constituida por una tensión muy especial entre realidad y utopía, "... "tensión" entre el "ser" y el "deber ser""[76]. Lo cual refuerza la noción de "modo", que también había utilizado Fernando a partir de Raymond Ruyer, y su referencia a una "intención", aunque sin confundirla con la función, tal como ya lo señaláramos a propósito de su *De la Edad de Oro*[77]. Y es que, en relación con la ficción narrativa, aflora de modo muy matizado la dimensión crítica irrenunciable de la utopía[78]. Por supuesto, hay que acotar entonces la ficción demiúrgica, acólito de toda función utópica, y recordar que, como enseñó Raimond Ruyer y Fernando no olvida, es sólo un juego y no cabe confundirnos con Dios[79]. Aún cuando, "es a través del "juego" como adquiere un sentido el sinsentido" y por ello, seguramente, no claudicaremos en nuestras ansias de utopía[80]. Y es que "... morir soñando no es la peor de las muertes", siempre y cuando sigamos trabajando infatigablemente para hacer de los sueños realidades tangibles y, por supuesto, no necesaria o neciamente mundos pretendidamente perfectos[81]. Quizá, porque como dice la canción, que siempre me canta Tutis, mi mujer:

73 AINSA, F (2002a). *Op. cit.,* p. 577.

74 Cf. AINSA, F (1986). *Op. cit.,* pp. 71-73, 505 y 509.

75 AINSA, F (1990). *Op. cit.,* p. 122.-

76 AINSA, F (1986). *Op. cit.,* p. 77. En relación con esta tensión se plantea la cuestión de la posibilidad. Adolfo Sánchez Vázquez creyó resolverla en los siguientes términos: "... la utopía no es el reino de lo absolutamente imposible, ni tampoco de lo posible sin más, sino de lo posible en determinadas circunstancias y condiciones" (SÁNCHEZ VASQUEZ, A (1997). "La utopía del fin de la utopía", *Dialéctica*. Puebla, BUAP, año 21, primavera, nº 29/30, p. 19)

77 "El género utópico limita el alcance de la "función" de la utopía en la relación entre el "ser" y el "deber ser" americano. Por eso preferimos hablar del "modo" utópico, entendido como la facultad de imaginar, de modificar lo real por la hipótesis, de crear un orden diferente al real, lo que no supone renegar de lo real, sino un profundizar lo que "podría ser". Como ha sugerido Ramond Ruyer en *L'utopie et les utopistes* (PUF, Paris, 1961, p. 9), este "modo" es "un ejercicio mental sobre los posibles laterales", que no necesita forzosamente de utopías formales tal como se proponen en el llamado género utópico, pero sí de una "intención" utópica, que se traduce por una "tensión" entre la topía desde la que se escribe y la "apuesta" que supone la felicidad imaginada a través de la subversión de la realidad" (AINSA, F (1986). *Op. cit.,* p. 36, nota 20). Para la distinción entre función y modo, cf. AINSA, F (1992a). *Op. cit.,* p. 24, que ya citamos y cuya referencia dimos en nota 35.

78 Como muy bien ha sabido desarrollarlo Graciela Fernández en su libro *Utopía. Contribución al estudio del concepto* (Mar del Plata, Argentina, Ediciones Suárez, 2005). La misma Graciela la destaca como tesis central cuando anota: "... la utopía es una conjunción de crítica y ficción" (nota 17, p. 131).

79 AINSA, F (1992a). *Op. cit.,* p. 50 y 133.

80 AINSA, F (1986). *Op. cit.,* p. 380. En páginas ulteriores retomará los planteos sugerentes sobre el juego en Cortázar de nuestra querida y recordada amiga Graciela Scheines, cuyo antielitismo en la interpretación de nuestra identidad cultural subrayaría Hugo BIAGINI (1996) a propósito de otro de sus libros en *Fines de siglo, fin de milenio* (Ed. cit.) pp. 149-150.

81 PAYRÓ, RJ (1935). *Los tesoros del rey Blanco*, citado por AINSA; F (1992b). *Op. cit.,* p. 94.

'No hay nada perfecto amor
todos nos equivocamos.
El amor es imperfecto
lo perfecto es inhumano...'.

Probablemente deberíamos culminar estas reflexiones, dejando por supuesto abiertas muchas vías para desarrollos futuros de las mismas tal como Fernando nos las ha sugerido, recordando las palabras con las que se cierra la utopía de un español avecindado en el Buenos Aires de principios del siglo XX:

¿He soñado? ¿Todo era una ilusión sublime? -preguntó con ansia.

- No: has entrevisto el porvenir. Ahora te incumbe el deber sagrado de trabajar para que se realice. Y trabajarás[82].

Entre dudas y amores..., por supuesto, siempre felizmente ineludibles[83].

82 VERA y GONZÁLEZ, E (2000). *A través del porvenir. La Estrella del Sur.* Nota preliminar "Una utopía española para América del siglo XXI" por Hebe Clementi. Capital Federal, Instituto Histórico de la ciudad de Buenos Aires, p. 139.

83 Cf. AINSA, F (1995). *Op. cit.,* p. 186.

UNIVERSIDAD DEL ZULIA

Utopía y Praxis Latinoamericana

AÑO 21, Nº 75

Esta revista fue editada en formato digital y publicada en diciembre de 2016, por el ***Fondo Editorial Serbiluz, Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela***

www.luz.edu.ve
www.serbi.luz.edu.ve
produccioncientifica.luz.edu.ve

Utopía y Praxis Latinoamericana

Dep. legal: ppi 201502ZU4650

Esta publicación científica en formato digital es continuidad de la revista impresa
ISSN 1315-5216
Depósito legal pp 199602ZU720

Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social

Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela
Facultad de Ciencias Económicas y Sociales
Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA)

AÑO 21, Nº75
Octubre-Diciembre
2 0 1 6

UNIVERSIDAD DEL ZULIA
Serbiluz
Sistema de Servicios Bibliotecarios y de Información
Biblioteca Digital
Repositorio Académico

ENTREVISTA

UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 21, Nº. 75 (OCTUBRE-DICIEMBRE), 2016, PP. 177-180
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.

Fernando Aínsa. Reivindicación del género ensayo como modo de pensar para la filosofía nuestroamericana[1].

Alex IBARRA

Universidad Católica de Chile.
Le Monde Diplomatique, Chile.

Fernando Aínsa (F.A) es un ensayista y crítico literario hispano-uruguayo. Trabajó por 26 años en UNESCO en París como Director de ediciones literarias. Es miembro de la Academia de Letras del Uruguay y de Venezuela. Entrevistado por Alex Ibarra Peña (A.I) del Colectivo de Pensamiento Crítico *Palabra Encapuchada*. Agradecimientos al fotógrafo español Josian Pastor.

A.I: Estimado Fernando, gracias por darnos la posibilidad de hacerte esta entrevista, que viene a ser un nuevo reconocimiento a tu trayectoria en las letras latinoamericanas y a tu constante participación en redes intelectuales. Son interesantes tus aportes al ensayo latinoamericano, para algunos uno de los principales modos de la escritura filosófica. ¿Te acomoda la clasificación de tu trabajo dentro de este género literario-filosófico? ¿Qué opinión tienes acerca del desarrollo de este modo de escritura en América Latina?

Desde que empecé mi labor crítica en los años sesenta del pasado siglo, me ha interesado el ensayo como género literario especialmente representativo e idóneo para reflejar la plural y compleja, cuando no contradictoria, realidad latinoamericana. El ensayo fomenta la duda, la ruptura y la crítica y —en la medida de su escepticismo imaginativo— contribuye a desarrollar nuevas ideas, aperturas a renovadas vías desde el margen, desde una periferia que se torna central. A partir de su mestizaje disciplinario y de género, y de su carácter metatextual, es posible proyectarlo como un revulsivo de los sistemas cerrados y un cuestionador de la razón acrítica. Se trata de pensar más allá de lo que se «encuentra ya pensado» —como recomendaba Adorno—, haciendo del ensayo la forma crítica por excelencia para problematizar y responder a lo inmediato y apremiante, en general con una intensa conciencia de la temporalidad histórica. Esa función de "despensar" lo pensado anteriormente, negación de la cultura petrificada como ideología, como tópico —lo que hoy llamaríamos "políticamente correcto"— es lo que Alfonso Reyes llamaba "orden de la duda", función que me ha interesado en la medida en que el ensayista pone al descubierto esa parte que el pensamiento canónico ha dejado impensada, sumergida, insospechada. Sin embargo, esta tradición del ensayo latinoamericano, su función didáctica y moralizante para indagar libremente, escudriñar más allá de las apariencias y hacerlo con una preocupación estética y literaria, está hoy amenazada. El creciente predominio de la crítica y el academicismo va borrando la subjetividad inherente al género; la prosa monográfica y didáctica; el artículo de revistas especializadas, académicas o universitarias acompañado de rigurosos y reglamentados aparatos de notas y referencias bibliográficas, han ido esterilizando la fresca y espontánea prosa ensayística, en la que el estilo y la forma literaria era fundamental.

1 Publicada originalmente en *Le Monde Diplomatique*, edición digital chilena, 23 de Mayo de 2015. (Se reproduce con autorización del autor)

A.I: Una cuestión curiosa es que en tus biografías, supongo que en las autorizadas también, apareces como hispano-uruguayo, dicha cuestión ha dado lugar a que se te considere un intelectual de dos mundos. ¿Nos puedes hablar de esta doble pertenencia identitaria? ¿Cuál es tu relación con países como Uruguay, Venezuela y Chile?

Así se llamó el Homenaje y Coloquio internacional que sobre mi obra organizó la universidad de Lille en 2009: "el escritor y el intelectual entre dos mundos: lugares y figuras del desplazamiento". El resultado: un volumen de 916 páginas que recoge más de setenta trabajos sobre el tema del entre deux, forjado por Daniel Sibony y que generosamente se me aplica. Con el Uruguay tengo una relación que detallo en la pregunta siguiente; con Venezuela la de haber publicado seis libros y artículos en revistas culturales y mantener una estrecha relación con muchos de sus escritores e intelectuales y ser miembro de su Academia de Letras desde el 2003; y con Chile la de una relación "conyugal" y familiar: mi esposa desde 1974 es chilena…Puedes imaginar el resto.

A.I: En tu obra escrita se puede observar que has dedicado varios estudios a la literatura uruguaya. ¿Por qué has prestado atención a esta producción intelectual? ¿Te parece la existencia de un aporte específico desde el Uruguay al resto de América Latina?

Tras la guerra civil española mi familia emigró al Uruguay, "la Suiza de América" de la época. He vivido y participado en la cultura uruguaya hasta 1974, lo que me ha creado profundos vínculos de afecto y amistad con un país que considero mi "patria de adopción" y donde me he empatriado, al decir de José Gaos, el filósofo español exiliado en México, forjador de conceptos como el transterramiento. He publicado en Uruguay seis libros sobre su literatura y "diversidad cultural" y soy Miembro Asociado de la Academia de Letras y he recibido algunos premios de reconocimiento por mi labor. Mantengo una fluida relación de amistad con muchos de sus escritores y sigo diariamente a través de internet su actualidad política, económica y cultural.

A.I: Tu obra no sólo muestra un amplio conocimiento de la literatura, por ejemplo en tu libro "Reescribir el pasado" (2003) haces un erudito recorrido por las principales fuentes de la principal historiografía del siglo XX, con especial revisión de esos representantes de lo que algunos han llamado la "historia desde abajo". Hay ahí un concepto que para algunos podría resultar problemático, ese de la "relatividad del saber histórico" ¿Te refieres con esto a una fragmentación de la producción teórica del historiador? ¿Puedes precisar esta idea que te menciono?

La relatividad del saber histórico viene dada por la crisis de la validez del documento, a la que la tradición positivista, otorgaba una fe absoluta; por la emergencia de una historia ocultada, manipulada, silenciada y por la de la "nueva historia" que, a partir de Italia y Francia, ha irrumpido con historias temáticas (locura, muerte, mentalidades, sueños, sexo, y los "relatos de vida", la etnohistoria y la microhistoria de pueblos y ciudades). La actual crítica histórica cuestiona la fe que se depositó en el pasado en la fuente textual, lo que se ha llamado el "fetichismo" del documento, al punto que un autor como Ernst Cassirer considera que hoy es más importante descubrir lo "falso" que lo verdadero y Foucault en La arqueología del saber propone rastrear lo que ha sido excluido, las omisiones deliberadas, lo prohibido que acompaña la "historia monumental", porque en definitiva en toda sociedad, "la producción del discurso está a la vez controlada, seleccionada y redistribuida por un cierto número de procedimientos que tienen por función conjurar los poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible materialidad".

A.I: Creo que lo más conocido de tus escritos tiene que ver con la utopía, a pesar de que aún hay autores latinoamericanos que se han referido al tema sin hacer referencia a tus textos. ¿Cómo llegas a esta preocupación teórica? ¿Qué motivación tuviste para llevar a cabo las amplias investigaciones que realizaste al respecto?

Descubrí la utopía a través de la literatura, lo que reflejé en mi primer libro sobre el tema, Los buscadores de la utopía (1977), y luego profundicé la importancia del concepto en la propia historia de América Latina, desde los mitos que preceden su incorporación al imaginario de Occidente hasta la filosofía de pensadores como Martí, Hostos, Rodó, pasando por momentos de su historia como la colonización (pienso en las misiones del Paraguay), emancipación y la emigración socialista en México en el siglo XIX o anarquista en Brasil y Argentina a principios del XX. En mis libros Necesidad de la utopía (1990) y La reconstrucción de la utopía (1997), publicado simultáneamente en México y Buenos Aires, abordo su vigencia y cuestionamiento actual, algo que resumí en un artículo publicado en el desaparecido diario La Época de Santiago de Chile con el significativo título "Las utopías han muerto: ¡viva la utopía!" (17 marzo 1991). La difusión de mis ensayos no depende de mí, aunque la ensayista venezolana María Ramírez Ribes ha escrito en Utopía y praxis: "No es posible pensar la concepción de la utopía desde América Latina sin tomar en cuenta la obra de Fernando Aínsa. Cualquier reflexión en torno a la incidencia utópica en el continente americano tiene en Fernando Aínsa un referente ineludible, tanto en la proyección utópica en el seno de la literatura latinoamericana, como en los mitos que antecedieron al descubrimiento, los que se generaron a raíz de dicho descubrimiento o los numerosos experimentos utópicos realizados en América y la forma como la utopía, como motor de la historia, ha dejado y sigue dejando su huella en el continente, incluso en el presente". En México (Horacio Cerutti, María del Rayo Ramírez Fierro y Manuel Corral), Argentina (Adriana Arpini y Hugo Biagini), Venezuela, Chile (Eduardo Devés y Javier Pinedo), se han ocupado de mis trabajos y han compartido conmigo encuentros, coloquios y publicaciones. En el año 2006 se organizó un homenaje a mi obra sobre la utopía en el marco del Congreso Internacional de Americanistas, celebrado en Sevilla y recogido en el libro Utopía en marcha, coordinado por Horacio Cerutti y el ensayista finlandés Jussi Pakkasvirta, Por otra parte La reconstrucción de la utopía ha sido traducida al francés, portugués, macedonio, ruso y rumano.

A.I: De tus trabajos sobre la utopía el que más conozco es "La reconstrucción de la utopía" (1997) en el cual puedo advertir dos concepciones generales de la utopía, una que dice relación con el género utópico y otra que dice relación con la función utópica. ¿Te parece pertinente mantener esa distinción? ¿Puedes darnos una reflexión en torno a la actual producción teórica latinoamericana y su relación con la utopía?

Creo que el distingo sigue siendo fundamental. Una cosa son los sucesivos modelos propuestos que jalonan la historia del pensamiento utópico, generalmente fracasados o irrealizables, y otra el impulso, lo que llamo "función utópica" que tensa las relaciones entre el "ser" de la realidad y el "deber ser" de la idealidad, lo que el filósofo Ernst Bloch –a quién admiro mucho y he dedicado varios trabajos–, llama "el principio esperanza", algo que es inherente al ser humano, incluso para espíritus escépticos como Cioran.

AI: No sé si compartes esta visión, pero da la impresión de que no has estado tan cerca de la academia, en cuanto esta se concentra en el trabajo al interior de la universidad. ¿Consideras que esta condición de intelectual no académico ha sido causa de una difusión limitada de tu obra? Por otra parte, ¿puedes señalar si es que esto trajo alguna ventaja para el desarrollo de tus escritos?

Me siento cómodo en esta condición de intelectual independiente no afiliado a escuelas o capillas. Entre muchos que aprecian esta condición está el filósofo argentino Hugo Biagini que afirma a "Fernando Aínsa lo podemos caracterizar como a un cosmopolita en situación, no sólo por aquello

que han resaltado sus distintos comentaristas: las múltiples residencias territoriales que han signado su existencia y las raíces que ha echado en ellas –desde España y Uruguay hasta Francia". Biagini ha destacado mi integración a redes como el Corredor de las Ideas del Cono Sur, liderado por pensadores latinoamericanistas como Eduardo Devés, Arturo Andrés Roig, José Luis Gómez Martínez, Horacio Cerutti, Serrano Caldera, Yamandú Acosta, Carmen Bohórquez y otros. "Allí Aínsa ha desempeñado una significativa función crítica y orientadora", concluye. Por su parte, Ángel Esteban, catedrático de la Universidad de Granada afirma "Fernando Aínsa no es el típico académico, entre otras cosas, porque no es un académico en el sentido estricto. Es decir, nunca ha estado ligado, a través de un contrato permanente, con universidad alguna. Sin embargo, todo lo que gravita alrededor del mundo académico, ha sido el pasto de su propia historia intelectual. Conocido y aclamado desde hace décadas por críticos, profesores y escritores de las dos orillas, ha realizado una labor densa y profunda en el universo de las letras en lengua española". Esteban concluye afirmando que "los que hemos leído la obra de Fernando y seguimos su estela intelectual, bien podemos decir que es un maestro para nosotros, aunque no nos haya dirigido tesis doctorales ni haya dictado cursos en nuestras universidades".

A.I: A pesar de esa visión que te comentaba en la pregunta anterior, has sido reconocido por varios intelectuales académicos en varios países latinoamericanos, eso te ha llevado a ser un participante en redes intelectuales. ¿Cuál es tu diagnóstico sobre el trabajo que realizan las redes de intelectuales en América Latina? ¿Eres optimista con este tipo de encuentros? ¿Tienes alguna crítica o anhelo en torno a éstas?

Creo que las redes en este mundo globalizado, donde todos somos "contemporáneos", son un instrumento fantástico e ineludible de comunicación e intercambio que Internet ha extendido a límites que no podíamos imaginar hace veinte años. Yo mismo mantengo un Blog ("En la marcha") y una página Web ("De dos mundos") y una activa participación en redes como "El corredor de las ideas" y en Facebook, al que confieso estar bastante enganchado. Lo importante es que esas redes puedan seguir manteniendo la libertad e independencia que debe caracterizarlas, pese a los big brothers orwellianos que las amenazan en forma creciente.

Fernando Ainsa, intelectual cosmopolita

UNIVERSIDAD DEL ZULIA

Utopía y Praxis Latinoamericana

AÑO 21, Nº 75

Esta revista fue editada en formato digital y publicada en diciembre de 2016, por el ***Fondo Editorial Serbiluz, Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela***

www.luz.edu.ve
www.serbi.luz.edu.ve
produccioncientifica.luz.edu.ve

Utopía y Praxis Latinoamericana

Dep. legal: ppi 201502ZU4650

Esta publicación científica en formato digital es continuidad de la revista impresa
ISSN 1315-5216
Depósito legal pp 199602ZU720

Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social

Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela
Facultad de Ciencias Económicas y Sociales
Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA)

AÑO 21, Nº75
Octubre-Diciembre
2 0 1 6

UNIVERSIDAD DEL ZULIA
Serbiluz
Sistema de Servicios Bibliotecarios y de Información
Biblioteca Digital
Repositorio Académico

LIBRARIUS

UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 21, Nº. 75 (OCTUBRE-DICIEMBRE), 2016, PP. 181-198
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.

Fernando Aínsa (2013). ***Los guardianes de la memoria y otros ensayos más allá de la globalización.*** Zaragoza: Sabara, 145 pp.

Mercurio I. Quintero González. Estudiante de la licenciatura en Filosofía e Historia de las Ideas, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México.

Sobre la base de la lógica dialéctica y la crítica, siempre dentro del marco del pensamiento alternativo contemporáneo, Fernando Aínsa explica las intrincadas relaciones entre lo pasado, lo presente y lo futuro; entre lo que es y lo que debería ser, entre utopía y democracia, entre memoria e historia, entre resistencia y hegemonía, entre lo local y lo global, como momentos dialécticos constituyentes de nuestro mundo.

Lo hace en cinco ensayos breves pero ampliamente ricos en contenido, relacionados entre sí según esa misma dialéctica: el resultado es un tejido intertextual, interdependiente, que se puede comenzar a leer por cualquiera de sus partes, porque, al final, lo particular se articula naturalmente en lo universal. Al final, "lo universal es sólo la vocación planetaria de lo local".

En conjunto, los cinco ensayos relacionan cuatro conceptos claves: democracia, utopía, memoria y resistencia; pero tales relaciones están contextualizadas en lo que el autor llama "una segunda mundialización". Desde su visión, lo que entendemos comúnmente como globalización es sólo una cara del fenómeno vasto y multifacético, que además de incluir la internacionalización de los mercados y de los capitales consiste en otros aspectos imprescindibles: "se suelen olvidar importantes distingos ligados al proceso histórico de la mundialización cultural y civilizatoria".

Hacia una segunda mundialización

Nos encontramos inmersos en una segunda mundialización, "cuyos componentes son de civilización, cultura y ciudadanía". "Aunque inicialmente fuera la de las mercancías, también fue de la cultura. Lo comprendió Nebrija al dedicar su Gramática de la lengua castellana a la reina Isabel La Católica en 1492". La naciente modernidad de alcance global provocó reacciones; el pensamiento alternativo de esa época generó modelos de sociedades nuevas: en este ambiente nació la Utopía de Tomás Moro y se generalizó el género utópico.

Poco después, Vitoria y Grotius establecen las bases de un derecho internacional, y algunos siglos adelante "los organismos internacionales retoman la propuesta filosófica de la paz perpetua de Kant y comienzan movimientos mundiales o regionales de unificación de sociedades", lo que concreta y desarrolla el derecho internacional, así como el sistema de las Naciones Unidas, con sus agencias especializadas (FAO, OMS, UNESCO).

La siguiente etapa de esta mundialización es conocida como *planetización*. Se refiere a "la responsabilidad en masa de la Humanidad en esa totalidad cósmica inmanente", metafóricamente planteada por Buckminster Fuller, en aquella "nave espacial tierra" (*spaceship earth*), donde todos los seres humanos son tripulantes y no sólo pasajeros; casa de todos, donde la nueva conciencia global (intersubjetividad planetaria), constituye una *Cosmocracia*. Los signos que anuncian estos movimientos son "procesos políticos, sociales y culturales que han ido creando una conciencia compartida ante problemas comunes, como los ecológicos y demográficos, que únicamente pueden encararse a nivel planetario". La piedra angular de estas construcciones es la globalización del conocimiento.

El resultado inmediato de esta segunda mundialización debe ser "encuadrar, frenar y reorientar los procesos oligopolizadores y de mercantilización de todos los aspectos de la vida. También debe servir para combatir las posibilidades de la mundialización que favorecen el banditismo internacional", las redes de mafias también globalizadas. La reacción ética que generan esos problemas ha generado una "ciudadanía planetaria", que hace oposición a la globalización financiera, mercantilista y banditista, gracias al intercambio de informaciones y conocimientos, donde la Internet y redes sociales juegan un papel fundamental.

Como ejemplos de los frutos de esta movilización, tenemos la consolidación de los derechos humanos, "...que hasta ahora eran el furgón de cola de la globalización en curso, tienen ahora la fuerza de una locomotora" y un buen desarrollo del derecho internacional. Sin embargo, nuestra época presenta requerimientos más fuertes: "El siglo XXI necesita de una creciente integración consensuada en forma interdisciplinaria entre organizaciones internacionales para hacer frente a la mayoría de estos problemas"; necesita también del ímpetu de la tensión utópica y del ejercicio del derecho al pensamiento y a las prácticas alternativas de la nueva sociedad planetaria.

¿Es posible *utopizar* la democracia?

Dentro del contexto conformado por estos procesos de mundialización, cabe preguntarse por el papel que juega el sistema político dominante. La democracia "es apenas un accidente en la historia de la humanidad, una idea nueva, un viaje inacabado o un modelo que llegó tarde y ha sido desfigurado y traicionado una y otra vez". El problema que más ha aquejado a la democracia es que se ha sometido históricamente a los designios y reglas del sistema económico. Ha fomentado el individualismo, la desigualdad, la explotación, la exclusión y la miseria, en favor de los privilegios de unos pocos que controlan el grueso de los recursos disponibles.

La democracia sigue siendo considerada como "el único sistema eficaz para atenuar tensiones, obtener mayorías e intentar dar solución a los problemas de la sociedad en un marco de libertad"; paradójicamente, el consenso actual (conformismo) alrededor de sus virtudes, constituye el problema mayor al que debe hacer frente. Los desafíos están al propio interior del sistema democrático. En el descrédito generalizado "se arrastran no solo las ideas del socialismo real, sino las de la propia democracia y las de la utopía de la redención social y civil". El nudo problemático de la democracia tal como se ejerce hoy es una atadura de fibras difícil de disolver: politización negativa, crisis de representación, pérdida de legitimidad, democracia delegada o tutelada, corrupción, *partitocracia*, etcétera.

El autor señala la necesidad de utopizar la democracia y democratizar la utopía. Se trata de que "fuerzas que deben ser indisociables se reconcilien, creando espacios de resistencia a toda forma de dominación". Es necesario imaginar "una utopía desprendida de los tópicos totalitarios que la aquejan y una democracia capaz de radicalizar en profundidad los principios que la fundan". Es un movimiento dialéctico donde se funden en aleación utopía y democracia, que impulsa la instauración de una democracia robustecida y funcional, cuyo motor de desarrollo es siempre la aspiración de un mundo mejor, es decir, la *tensión utópica*.

La democracia así entendida debe desembarazarse del yugo económico liberal, ser autodeterminada e independiente de los intereses de ciertas clases sociales, "una democracia no solamente concebida como forma de gobierno, sino como sistema de convivencia y forma de vida; la utopía debe ayudarnos a transformarla y a *volver a ser*", en contra de la ideología generalizada que ha predicado a lo largo de la Modernidad que lo importante ha sido el hacer y el tener.

Para lograr esta utopización de la democracia, deben observarse los siguientes tópicos centrales: la emergencia de actores no *etáticos* (los intereses representados ya no son unidimensionales

sino múltiples y los representados están mejor informados), la asociación voluntaria y solidaria del individuo, la acción de las organizaciones no gubernamentales (ONG), de las causas singulares y los grupos de interés particular (GIP), recuperación de la dimensión imaginaria (imaginativa), redefinición del papel del Estado, profundización en los recursos democráticos (radicalidad democrática basada en la ética "del tú" y "del nosotros", desobediencia civil o resistencia activa, democracia directa y disidencia), entre otros.

En una muestra de actividad propositiva, Aínsa explica los paradigmas de democracia liberal y democracia republicana. Establece la diferencia diametralmente opuesta entre los conceptos centrales de libertad en estas doctrinas y ofrece al republicanismo como una forma superior y alternativa de práctica y vida democráticas.

Los guardianes de la memoria

También tenemos derecho a la memoria. La historia oficial ha sido una usurpación de nuestro pasado, −censura, desaparición, eliminación de la memoria; y su constante aliado, el olvido−. Pero no es posible visualizar mundos mejores sin observar la historia. Pasado y presente se encuentran en violenta e inseparable relación conocida como *dialéctica del tiempo*, de la misma forma en que memoria individual y colectiva se compenetran mutuamente y forman parte del mismo fenómeno. Es necesario recuperar el pasado ausente; para ello debemos practicar todas las formas de vindicación de la memoria, sobre todo la escrituraria: "Frente al escándalo del olvido, la escritura es la prótesis del recuerdo". El pasado es inevitable, porque es parte constitutiva de la identidad.

La recuperación de la memoria no solamente involucra el trabajo de la historia, de la historiografía, de la filosofía, de la filología; sino que el de la literatura y sobre todo el de la ficción, presentan potencialidades requeridas para su interpretación y reescritura. "La memoria decisiva no es la de los hechos felices sino la de los infelices y esa memoria negativa es la que puede constituir un elemento crítico importante para la construcción alternativa del presente".

Estos procesos de relación de tiempos distintos, de memoria colectiva e individual y de recuperación suceden en el mismo marco de la mundialización democrática, cultural y civilizatoria que estamos presenciando a escala planetaria. Las nuevas tácticas de resistencia y formas de indignación que forman redes mundiales se sustentan en la historia y en la memoria; de ahí la importancia de su rescate, la urgencia de que ciudadanos, historiadores y escritores no permanezcan en la indiferencia, en virtud de que ellos son los auténticos guardianes de la memoria.

Fernando Aínsa (2014). ***Ensayos.*** Montevideo: Trilce, 135 pp.

Molay Maza Ontiveros. Estudiante de la Licenciatura de Historia y Sociedad Contemporánea, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México.

Frente a mí se extiende un universo, un terreno vasto y complicado de letras, de ideas, de pensares que apelan a la íntima reflexión y exigen respuestas concretas de mi persona interpelada por la metamorfosis del lector, en este presente con sabor de pasados varios y colectivos, hacia un futuro no menos colectivo, pero tan indescifrable como los enigmas de la esfinge, si acaso en la memoria de lo que fue se vislumbra la sombra de lo que será. Imposible saberlo. Sin embargo no hay angustia pues hay confianza en estas letras, hay voluntad de transformaciones que maduran en la lengua de Cervantes y de los pueblos latinoamericanos, nuestroamericanos, hay utopías que se proyectan en su deseo de existencia justiciera rebelándose apenas como un ensayo en nuestra historia para ser,… no lo sé, realidad cotidiana más adelante. Leo pues a Fernando Aínsa.

Ensayos (Montevideo, 2014) de Fernando Aínsa (1937) nos invita a una reflexión suave y desenfadada por el universo del ensayo como

género literario y como tema de estudio, sujeto de análisis y procedimiento del mismo. El ensayo que se escribe sobre sí mismo y mientras se escribe y cuando se escribe, se sabe que es ensayo. Presenta en su título *Ensayos* seis piezas acabadas y bien pulidas en las cuales se entremezclan las que hablan del ensayo propiamente dicho y las que hacen referencia a la Memoria y lo que se elige olvidar en la historia; el ensayo como tema de un ensayo; la literatura y su sociología o acaso los abordajes sociológicos de la literatura complicada, subversiva, comprometida, ¿cómplice?; las que nos llevan por la música y sus alcances literarios cuando no es más bien la literatura y sus derivas musicales; nos encamina por textos en los que el cuento se metamorfosea en "pájaro barroco multicolor" en Latino América; para hacer una fina reflexión sobre el punto de vista como problema al interior de la obra literaria, sus implicaciones y mensajes, no menos aguda, compleja y abismal que la del pájaro multicolor que dicho sea de paso, se posa al interior de una jaula geométrica construida con cánones, normas, reglas literarias y textuales.

No como juego ocioso sino como una forma de filosofar, una forma de hacer ese despliegue necesario del pensar que se piensa, y desarrollando esta diversidad de temas nos atrae a compartir ese pensar. Encontramos en este libro una breve y docta genealogía del ensayo, desde Protágoras hasta nuestros días haciendo una dulce escala en el *Quijote* y *Ariel*, uniendo a Cervantes y Rodó en un género libre y heterodoxo, el ensayo se propone como aglutinante universal del saber y del pensar.

Aínsa nos lleva de viaje, nos propone un recorrido por varios mundos, varias dimensiones o varios momentos de este mundo tan vasto, rico e infinito que es el pensar y sus manifestaciones literarias.

Nos propone un recorrido que hace varias paradas, pero no paradas estacionales y estáticas si no paradas dinámicas y profundas, que abren miles de posibilidades y proyectan nuestro pensar hacia el vacío infinito del Saber y del ignorar. Más que paradas entonces son nodos, que unifican los temas y los enlazan con el centro que es el ensayo mismo como reflexión, son momentos distintos de un mismo movimiento conceptual.

Español nuestroamericano, "empatriado" en Uruguay, ciudadano del mundo como pocos, erudito y profundo, Aínsa presenta en *Ensayos* una muestra de vastos alcances propios, pero sobre todo de los enormes horizontes que aún le quedan por perseguir a este género de géneros.

Caminar con la inteligencia por las letras de Fernando, presenta varios retos infranqueables: primero el asombro y la perplejidad ante tal acervo de conocimientos y lecturas, los que sólo se alcanzan con la madures y la vida bien vivida. Posteriormente el nudo de la experiencia que no es otro que la sensación de caminar por la Biblioteca de Borges, esa sensación de avanzar pero mantenerse en el mismo lugar, abriendo gruesas y gigantescas puertas, entrando a salas inmensas emparedadas de libros en las que la vista se pierde sin si quiera vislumbrar los contornos del fin. Se agradece en pleno siglo XXI que los autores con experiencia en la vida y en las letras (cuyos límites no están muy definidos) compartan su saber y su pensar asentándolo en esta patria verdadera que son los libros y su ilimitada expresión ensayística. La otra sensación me parece es la más importante, pues es un optimismo critico implícito en la obra completa, en cada ensayo que compone el libro, en cada pasaje, se saborea una enorme capacidad de sorpresa, una capacidad en peligro de extinción en nuestros días, de esperar que la realidad nos revele posibilidades humanas y humanizantes en el buen sentido, opuestas al desierto que hemos construido como especie, al que llamamos mundo sin ruborizarnos. Esta capacidad se expresa en la "función utópica" manifiesta en la obra de Aínsa, hombre añoso y maduro, cuya pluma expresa la fortaleza de quien ha vivido por el mundo y por la historia sus varios momentos de luz y sombra, no ha perdido la capacidad de pensar en la utopía al estilo del violín Stradivarius de Enrique Estrázulas, a cuyos protagonistas se refiere Fernando: "no se trata tanto de hallarlo como de mantener la ilusión de creer en su existencia".

Asombro frente al conocimiento, perplejidad ante lo infinito, esperanza en clave de pesimismo inteligente que no es otra cosa que optimismo fundamentado en el saber, son algunas de las experiencias que uno puede disfrutar con la lectura de esta obra imperdible de nuestro autor.

Ensayos defiende al ensayo literario, demuestra experiencialmente (en oposición a experimentalmente) la importancia cultural y científica de mantener el género y fomentarlo como una práctica del pensamiento y la comunicación del saber, de los saberes que nos configuran como sociedades y como individuos. Este corpus de ensayos forma parte de una larga reflexión teórica que se permite rebasar los estrechos contornos de la academia y la demostración científica sin diluirse en los inabarcables del arte y los generales del periodismo, es decir, demuestra por escrito que se necesita esta reflexión dialéctica de la subjetividad para pensar y aclarar los grandes y los pequeños temas, de las artes y la vida política, de la historia y de la filosofía frente a un infinito etcétera, para ayudar y apoyar la construcción de conocimiento en las áreas más disimiles de la trama del saber.

La música, la literatura, la memoria, la reflexión filosófica y una valiente incursión por la crítica al paradigma dogmático del "progreso" como fin en sí mismo, revisten esta obra de un halo gozoso y provocador de alternativas, ¿en qué rubros? Como el ensayo mismo, en los que sea.

Durante los materiales que componen el volumen se articulan verdaderas constelaciones de nombres propios; autoras y autores, de ensayo latinoamericano, novela, cuento, poesía; autores rusos ingleses, alemanes, mexicanos, argentinos, uruguayos, por decir algo; una larga lista de nombres inmortalizados por sus letras y que viven en quienes les leemos cotidianamente en todo el mundo. Sin embrago como lector saltaron a mi dos ausencias. Quisiera tener la oportunidad de preguntar, al maestro Fernando Aínsa, por qué no destacarían en uno de los ensayos varios y con motivos muchos los nombres de Jaime Torres Bodet (México, 1902-1974) o de Jorge Amado (Brasil, 1912-2001), por supuesto la lista de omisiones es más grande en cualquier construcción textual, el mundo de las letras es inabarcable, pero no pude dejar de pensar en estos dos autores en varios de los pasajes de los ensayos de Aínsa. Es una pregunta al aire y pudieran (Jaime y Jorge) ser motivo de futuros ensayos igual, que nos permitan abordar la sociología de la literatura, la musicalidad de las letras, las oblicuas miradas del punto de vista, en función de reconstruir el recuerdo y hacer memoria sin miedo o mejor aún, desolvidar quienes somos y al momento liberar el pájaro barroco multicolor aún encerrado en la jaula geométrica de nuestro presente.

María del Rayo Ramírez Fierro (2012). ***Utopología desde nuestra América***. Bogotá: Desde abajo, 149 pp.

Grecia Monroy Sánchez. Miembra del Proyecto de Investigación 091, Historia de las Ideas: O Inventamos o Erramos. Licenciada en Lengua y Literaturas Hispánicas por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, México.

Hay algunos autores en los que el tema principal de sus trabajos e investigaciones no sólo es materia de reflexión, sino también modo y ejemplo de vida. Éste es el caso de María del Rayo Ramírez Fierro y su vital —casi vitalicio— interés por la utopía. Para probar esto, bastaría conocer en persona a esta profesora e investigadora mexicana que ha dedicado gran parte de su vida a formar estudiantes en las aulas de la Universidad Nacional Autónoma de México y de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, así como a desentrañar críticamente nodos fundamentales del "filosofar nuestroamericano". Afortunadamente, además hace cuatro años publicó el libro que aquí reseñamos, que nos permite adentrarnos en las profundidades de su reflexión sobre lo utópico: *Utopología desde nuestra América*.

Antes que libro, esta obra fue la tesis de maestría de la autora y en ella continuó y profundizó una inquietud por la utopía y lo utópico

que ya se anunciaba desde su primer libro —también antes tesis, pero de licenciatura—, dedicado a la utopía que Simón Rodríguez —el filósofo más extraordinario de Nuestra América— pensó, escribió y dibujó para nuestro continente[1].

Sin embargo, en *Utopología desde nuestra América* hay ya una intención manifiesta de sistematizar la tradición de pensamiento filosófico sobre lo utópico *de* y *desde* América Latina. Este esfuerzo se sitúa, además, en un momento histórico concreto —el nuestro— en el que la reflexión sobre la esperanza y la utopía es casi una exigencia epocal, pues la pregunta sobre si es posible aún hablar de utopía —cuestión con la que autora nos da la bienvenida a su libro— acarrea, de fondo, la cuestión sobre el derecho —¿olvidado, entregado?— de vivir lo utópico como lo que es: una dimensión más de nuestro actuar y pensar cotidiano.

Utopología desde nuestra América parte, pues, de dos afirmaciones fundamentales: en primer lugar, que ha habido y hay una importante presencia de pensamiento utópico en la historia de Latinoamérica y, en segundo lugar, que se ha hecho reflexión filosófica rigurosa y valiosas aportaciones para organizar, sistematizar y categorizar este pensamiento. Es por ello que este libro no es la reflexión de Ramírez Fierro en solitario, sino que se trata de un verdadero diálogo con autores que ella eligió para ir avanzando hacia la articulación de una *utopología*: Fernando Ainsa, Franz Hinkelammert, Arturo Andrés Roig y Horacio Cerutti. Estos cuatro autores con los que Ramírez Fierro dialoga en su libro fueron y son, también, colegas y maestros suyos, de manera que el rigor en la discusión con ellos se acompaña siempre de una valoración y respeto por las aportaciones que cada uno ha dado al campo de la reflexión sobre lo utópico.

Es preciso señalar que aunque, como describiré más adelante, la estructura misma del libro da un justo espacio a cada uno de estos autores, las aportaciones de Horacio Cerutti marcan metodológicamente todo el desarrollo del libro. La misma autora lo reconoce así al decir que los textos de Cerutti "[…] nos han servido para seguir un camino más seguro, pues, recordando lo que él mismo ha afirmado, es necesario contar con una guía para enfrentar la "naturaleza" escurridiza de la utopía y lo utópico" (p.16).

Como ya adelantamos, Ramírez Fierro lee atenta y críticamente las propuestas que los cuatro autores mencionados han hecho a propósito de una reflexión filosófica de la utopía y lo utópico, con el fin de articularlas dentro de lo que ella aventura denominar *utopología*, término novedoso que, al nombrar, también afirma algo que ya existe, pero que, al mismo tiempo, precisa reflexionarse y categorizarse para tener su justo lugar entre todas las otras posibles formas de representación y acción humanas. La *utopología* sería, entonces, nos dice Ramírez Fierro, una teoría del cambio en el "[…] complejo marco del mundo social y cultural". (p. 139). Esta *utopología* tendría que dar cuenta de "[…] cualquier cambio importante, violento o no, que se pretenda hacer o que se haya realizado en la sociedad […]", aunado esto también a su función de "[…] dar cuenta de las relaciones intrínsecas entre la imaginación y razón" (p. 142).

Capítulo a capítulo, va quedando claro que los terrenos de la utopología colindan y cruzan con muchas más dimensiones de nuestra experiencia humana de las que habríamos pensado en un primer momento: circunstancias, crítica, razón, imaginación... libertad. Para llegar a plantear esto, sin embargo, la autora requirió dedicar los dos primeros capítulos del libro a re-situar desde sus orígenes la utopía y lo utópico, con el fin de tener un lugar firme desde el cual partir y poder afirmar que la supuesta muerte de las utopías no es más, acaso, que la muerte de *una* utopía, la Occidental, pero que ha habido y hay otras, muchas más, utopías deseables y posibles. Asimismo, estos primeros capítulos le permiten ubicar el nacimiento de la utopía como género literario, así como identificar su estructura básica de diagnóstico-propuesta, para ir avanzando en

1 RAMÍREZ FIERRO, M del R (1994). *Simón Rodríguez y su utopía para América*. México: CCyDEL-UNAM.

su conceptualización como una dimensión de la experiencia cotidiana y simbólica de lo humano.

Tras esos dos primeros capítulos, vienen otros cuatro, dedicado cada uno, respectivamente, a los autores mencionados; más un capítulo final que, a manera de conclusión, delinea lo que la autora propone como *utopología* y recapitula los cuatro capítulos anteriores, leídos ya, más allá de autoralmente, como niveles de la propuesta utopológica que Ramírez Fierro hace: el nivel histórico interpretativo, el nivel epistemológico, el nivel discursivo y el nivel antropológico-histórico-cultural.

A grandes rasgos, podemos decir que el nivel histórico-interpretativo (en el que toma como referencia el trabajo de Fernando Ainsa) propone la utopía y lo utópico como claves hermenéuticas para "leer" la historia de los pueblos. El nivel epistemológico (que tiene como base las aportaciones de Franz Hinkelammert) postula de manera radical la relación entre razón e imaginación, al afirmar que imaginar lo imposible es condición para pensar y realizar lo posible; lo cual implica que toda teoría social lleva de fondo una "idea utópica". El nivel discursivo (en el que recupera las propuestas de Arturo Andrés Roig), coloca a la utopía como una función más del lenguaje, mediante la cual los sujetos se reconocen y afirman a sí mismos y a sus circunstancias mediante el discurso, lo cual permite "abrir" la realidad al cambio. Finalmente, el nivel antropológico-histórico-cultural (que se basa en las aportaciones de Horacio Cerutti) propone que es en la tensión entre la realidad y la idea que lo utópico ejerce plenamente su dimensión simbólica para acompañar toda práctica cultural e histórica que un sujeto experimenta, lo cual implica que no hay *realidad* sin *ideal*.

Ramírez Fierro logra articular estos niveles en el marco general de una *utopología*, sin obviar, por supuesto, las diferencias y sutilezas críticas que hay entre una propuesta y otra. Así pues, *Utopología desde nuestra América* es una obra sistemática, rigurosa, crítica y propositiva que nos ofrece un terreno firme, fértil y necesario para resituar la utopía y lo utópico como dimensiones imprescindibles de la historia y el pensamiento latinoamericano. La claridad explicativa de la autora nos ofrece un libro que incluso los no expertos en el campo filosófico pueden comprender y con el que diversas disciplinas pueden dialogar. No está de más decir, finalmente, que *Utopología desde nuestra América* resulta también un texto esperanzador incluso en una dimensión personal, pues nos da elementos para demandar nuestro derecho a experimentar lo utópico en la cotidianidad, a manera de —en la imagen metafórica planteada por María del Rayo Ramírez Fierro— un puente "[…] cuya única finalidad es tan provisoria como fundamental: servir de medio para seguir andando el camino" (p.145).

Rafael Mondragón (2015). ***Filosofía y narración: Escolio a tres textos del exilio argentino de Francisco Bilbao (1858-1864).*** México: UNAM, 303 pp.

Denisse Gotlib Gutiérrez. Licenciada en Lengua y Literaturas Hispánicas por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, México.

Pocos escritores han despertado tantas pasiones como el filósofo decimonónico chileno Francisco Bilbao (1823-1865), dice Rafael Mondragón. Como un fantasma, cada cierto tiempo se aparece en las academias, en las calles, en los movimientos obreros y estudiantiles de Chile. Gestos de su vida y obra perviven en la memoria de algunos cuerpos sociales de aquel país. Tal vez porque su espectro le ronda también, Bilbao es un viejo conocido del investigador mexicano Rafael Mondragón, quien ha dedicado años de su trabajo académico a estudiar la obra del filósofo chileno. Es por ello que *Filosofía y narración. Escolio a tres textos del exilio argentino de Francisco Bilbao (1858-1865)* forma parte de un trabajo más amplio y complementario de uno de los pocos latinoamericanistas especialistas en Bilbao.

En este largo ensayo dividido en cuatro capítulos, Mondragón se centra en el análisis de tres textos de la última etapa de vida de

Francisco Bilbao, los cuales comparten una preocupación por el tema de América Latina. Los tres textos que Mondragón estudia son: *La ley de la historia* (1858), *El evangelio americano* (1864) y *La América en peligro* (1862), aunque el autor constantemente aludirá a otros textos anteriores en donde dichas preocupaciones y temas ya pueden rastrearse, como *Sociabilidad chilena* (1844) y *Boletines del espíritu* (1850).

En la primera parte de la introducción, Mondragón reconstruye el universo discursivo de Bilbao a partir de una revisión sucinta de los textos más importantes del chileno. Así, muestra que la radicalidad y originalidad del pensamiento bilbaíno se enmarcó dentro de una serie de pugnas y disputas con otros intelectuales latinoamericanos en el contexto de las recientes independencias nacionales. La introducción permite comprender los impulsos vitales y éticos desde los que Bilbao escribió los tres textos que se estudian en el ensayo. A continuación, el autor presenta lo más sustancial de un cuidadoso estudio filológico suyo sobre la historia editorial de la obra de Bilbao. Esta aportación permite comprender la dificultad para acceder al pensamiento bilbaíno, la cual comienza desde "la dificultad para encontrar ediciones fiables que medien la apropiación de dicho pensamiento" (p. 36).

En dicho estudio, Mondragón revisa las obras que en el siglo XIX publicaron los dos editores, no especializados, de Bilbao: Pedro Pablo Figueroa y Manuel Bilbao —hermano del escritor. La revisión y el contraste de las publicaciones de ambos es casi un trabajo arqueológico. El investigador muestra que los problemas de las ediciones del siglo XIX —olvidos, malas transcripciones, interrupciones, "arreglos", imprecisiones— se han heredado, aunque sea parcialmente, a las ediciones y estudios modernos sobre Bilbao: "Por ello, las interpretaciones de Bilbao hechas por nuestra generación están condicionadas por el texto que pudimos leer" (p. 53).

Mondragón, en lugar de sumarse a una histórica "queja" sobre el carácter literario del pensamiento filosófico latinoamericano y las extrañas formas textuales en que dicho pensamiento ha tomado forma, apela, precisamente, a la necesidad de crear una metodología que atienda lo específico de dicha tradición. Por ello, en la forma de escritura del libro hay de fondo una reflexión profunda sobre nuestras prácticas de lectura y de escritura que se inserta dentro de la veta de los filósofos José Gaos y Arturo Andrés Roig.

Es por ello que Mondragón elige un tipo de estudio que le permite leer no sólo las ideas de Bilbao sino la corporalidad de su pensamiento: un trabajo estilístico impecable revela la excepcionalidad de los escritos del chileno, pues lo específico del pensamiento de Bilbao se evidencia en la medida en que Mondragón trabaja sobre el lenguaje en el que éste se encuentra expresado.

El autor analiza detalladamente fragmentos de texto atendiendo al ritmo, las metáforas, las alegorías, los paralelismos, las acumulaciones, las paradojas, los tópicos y los motivos que Bilbao utiliza porque de esta forma los pequeños detalles revelan la experiencia vital del pensamiento bilbaíno.

Mondragón analizará los tres textos no de forma separada, sino que con el correr de los capítulos, las preocupaciones de Bilbao sobre la necesidad de América de escribir su propia historia colectiva, de luchar por la dignidad humana, de construir su soberanía y de defender su pluralidad étnica y cultural se irán hilando de forma magistral y erudita. Cada apartado preparará y dotará de mayor fuerza al siguiente. Veremos así que las ideas de Bilbao que apenas germinaban en sus primeros textos llegarán a la madurez en los textos de su última etapa de vida.

Los tres textos que Mondragón analiza comparten también una preocupación que tiene que ver con la historia, con la forma de narrarla y con el derecho de los americanos a escribirla. Mondragón recapitulará los intensos debates entre dos de los maestros de Bilbao, José Victorino Lastarria y Andrés Bello, en cuanto a la historia como género literario y forma de filosofía, los que Lastarria confrontó la concepción narrativista y objetiva de la historia de Bello, mientras que

Bello confrontó la concepción historicista de Lastarria, abogando por la importancia de la narración. Bilbao, dice Mondragón, consiguió algo aparentemente imposible en la tradición de pensamiento chilena: integrar ambas posturas. Pero el filósofo irá más allá de los límites de esta polémica, cuando años después comience un debate con Domingo Faustino Sarmiento.

Mondragón enmarcará las reflexiones de Bilbao dentro de una fuerte crítica al eurocentrismo, a valores como el "progreso", la "civilización", la "democracia" o la "libertad" y a las relaciones de explotación, dominación y dependencia que atraviesan todos los niveles y espacios del cuerpo social, más de un siglo antes de que se plantearan las teorías de dependencia y postcoloniales, lo que da luz sobre el inicio de una veta olvidada pero indispensable del pensamiento crítico latinoamericano. Conforme Bilbao desplaza del centro la narrativa del progreso, aparece la memoria como "un espacio donde se puede pensar la revolución en cuanto acción de seres humanos concretos, que son absolutamente responsables de su actuar y su vivir" (p. 124). Para Bilbao, dice Mondragón, ya no se trata sólo de criticar la narrativa del progreso, "sino de mostrar cómo, *debajo* de ella, late subterránea la pluralidad de los tiempos a la espera de su germinación: muchos pasados y muchos futuros conforman el horizonte desde el cual cada grupo lucha cotidianamente por preservar su dignidad" (pp. 256-257). Bilbao también proclamará la necesidad de una resistencia solidaria entre los pueblos latinoamericanos, así como de una crítica a la cultura política latinoamericana que ha permitido legitimar la acción imperialista de los Estados europeos en América.

El chileno abre, pues, las preguntas sobre la relación entre narración, revolución, memoria, ética y sujetos sociales que a mediados y finales del siglo XX serán reactivadas y que hoy, ante la violencia que se vive en países como México, se han vuelto indispensables.

No sobra decir que un extraordinario aparato crítico acompaña todas estas reflexiones. En él, Mondragón será nuestro Caronte y nos guiará a través de un siglo históricamente poco estudiado en la tradición latinoamericana. Asimismo, el autor incluye un apéndice en el que, junto con el investigador Álvaro García, hace una propuesta de periodización de la obra del chileno.

El ensayo de Mondragón reconcilia de forma ejemplar y creativa el trabajo literario y filológico con el filosófico y da luz sobre cómo leer a uno de los pensadores decimonónicos más vituperados de nuestra tradición, cuya escritura merece una forma de lectura que atienda su especificidad. El cuidadoso y generoso trabajo de Mondragón nunca deja de tenderle la mano al lector, porque abre los textos bilbaínos con una erudición que invita a comprometerse con la escritura de Bilbao y a encontrar aquellas huellas que nos ayuden a acoger las promesas del pasado y a interpelar y atender mejor nuestro presente.

Ana Longoni (2014). ***Vanguardia y revolución; arte e izquierdas en la Argentina de los sesenta-setenta,*** Ariel, Buenos Aires. 314 pp.

Nazareno Bravo. Sociólogo por la Universidad Nacional de Cuyo; Dr. en Ciencias Sociales por FLACSO-Buenos Aires. Profesor de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales (UNCuyo). Investigador del Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y Ambientales (INCIHUSA) del CONICET (Mendoza, Argentina).

La revitalización de las discusiones sobre las relaciones entre arte y política en América Latina en general y en Argentina en particular, puede ser ubicada como resultado de una serie de hechos que, en forma conjunta, habilitaron un terreno fértil para ese debate.

Por un lado, la irrupción de un nuevo ciclo de protestas a fines del siglo XX, encabezado por actores sociales emergentes que fueron etiquetados como referentes de los *Nuevos Movimientos Sociales*. Eso dio pie para debates sobre la cuestión del sujeto político y la organización colectiva, las posibilidades de proyectos no capitalistas y el análisis de vías de politización por fuera de las instituciones.

Por el otro, la costosa pero sostenida ampliación de los márgenes para revisar un pasado reciente marcado por la represión estatal de la última dictadura cívico-militar. Paulatinamente, también fue posible poner en cuestión aspectos de la etapa previa al golpe, cuando la revolución se intuía inminente.

Con diversidad de estrategias y posibilidades marcadas por los contextos de cada época, el arte ensayó insistentemente modos de intervenir en ambos procesos, lo que explica parcialmente la actual revalorización de experiencias pasadas. Estas búsquedas quedaron inscriptas tanto en el ámbito académico y el mercado editorial, como en el propio circuito museístico, espacios que promovieron desde su lógica, el incremento de producciones y muestras que abordaron la temática.

Significativamente, lo que no volvió a resurgir, ni de la mano del arte ni de la política, fue la temática de la utopía. Como una de las marcas de la derrota política y cultural que significó la dictadura, pero también como señal del individualismo a ultranza incorporado en años de neoliberalismo posdictatorial, la ausencia de lo utópico no deja de ser sintomática. El libro de Longoni, fruto de una profunda y amplia investigación, se instala de manera crítica en la ambivalente posibilidad de revisitar las experiencias del pasado, aunque despojadas de la carga revulsiva de entonces:

> *"Aproximarnos a una comprensión de las poéticas políticas de los años sesenta y setenta que no desactive su potencia, ni obvie sus límites ni mitifique sus alcances implica evaluar los modos en que estas experiencias interpelan no solo la historia del arte sino también la de la política, para, desde allí interrogarnos sobre sus legados en el presente dentro y fuera del mundo del arte".*

Desde estas premisas, la autora aborda diversos niveles de las relaciones entre el campo del arte argentino (representado fundamentalmente por artistas y eventos ocurridos en Buenos Aires y Rosario) y el político, durante lo que denomina una "década larga", que inaugura la Revolución Cubana en 1959 y extingue la última dictadura argentina a partir de 1976.

El texto está estructurado en tres partes que se enfocan en distintas experiencias y debates. La primera, presenta un grupo de cuatro ensayos que indagan las poéticas políticas de la época, intentando evitar tanto la canonización como su banalización. Se destaca aquí el abordaje de las discusiones sobre el concepto de *vanguardia* como punto de contacto y debate entre las apuestas estéticas y los proyectos políticos. Reconoce allí, etapas diferenciadas de esa articulación en la que se enmarcan los procesos que serán referidos a lo largo del texto: entre fines de los 50 y principios del 60, el arte de vanguardia aparece como una forma válida de acción transformadora. En una segunda fase, que se inicia a mediados de la década y que alcanza su punto culmine en 1968, el arte devino en acción y la acción artística conduce a la acción política. Por último, una tercera fase que va de 1969 al golpe de Estado de 1976 en la que la vertiginosa realidad y la reivindicación de la violencia revolucionaria formaron parte de los insumos para la producción de obras de arte. Se destaca en esta primera parte el análisis de la experiencia de *Tucumán Arde* en 1968, una obra colectiva de acción política y comunicacional que se elaboró como modo concreto de contribuir a la revolución a través del arte y que sirve a Longoni para ejemplificar la despolitizada legitimación que se produce en la actualidad.

La segunda parte del libro, se centra en el análisis de las estrategias del arte para intervenir en la conflictividad social. En el contexto de los gobiernos de facto que va del 66 al 73, la tensión entre modernización, autoritarismo y radicalización política se filtró al interior de las instituciones. La vocación de irrumpir en los circuitos del arte, derivó en la participación en concursos oficiales y muestras en los que se denunciaron encarcelamientos y asesinatos por motivos políticos, censuras y conservadurismos. Por otro lado, el arte se volcó activamente a las calles, buscando ganar el espacio público e interpelar a autoridades y ciudadanos a partir de acciones, muestras y murales. Tal diversificación

de estrategias, se enmarcó en un contexto de aumento de la represión (con la masacre de Trelew de 1972 como ejemplo paradigmático y motivo de expresiones artísticas variadas) y profundización del activismo insurreccional. La apuesta por la especificidad del arte, quedará relegada ante la centralidad de lo político en un contexto en el que la revolución se percibió cercana y la violencia fue reivindicada como fuerza creativa.

El último bloque, se dirige al repaso y estudio de aspectos fundamentales de la politización del arte previo a la última dictadura argentina. Las iniciativas internacionalistas surgidas en apoyo a Cuba y Vietnam o el rechazo al golpe de Estado en Brasil, encontraron en la acción gráfica un eje de unidad y puesta en práctica de coincidencias ideológicas. En esta sección, también tienen lugar el repaso de las más bien escasas discusiones sobre arte que se dieron al interior de algunos partidos de izquierda en esa década larga. De una parte, el análisis de las posturas sobre el realismo socialista promovidas por el Partido Comunista Argentino en la publicación *Cuadernos de cultura*. De la otra, la apuesta por la toma de conciencia del artista en tanto *proletario* por parte del Partido Revolucionario de los Trabajadores, a través de la conformación y la militancia del Frente Antiimperialista de Trabajadores de la Cultura (FATRAC).

La llegada al poder el gobierno de facto en 1976 y la profundización del plan sistemático de represión, no se tradujeron en el abandono de la práctica artística en sí misma. Sin embargo, el drástico cambio de época quedaría impregnado en producciones que atestiguan la sensación de claustrofóbico encierro e incertidumbre que impuso el terror. Ni el arte, ni la política, volverían a ser lo que fueron.

La posibilidad de recuperar y discutir experiencias del pasado en el actual contexto, no garantiza una apreciación completa de las complejidades que atravesaron la época ni deriva, necesariamente, en actualizaciones críticas. La ausencia de lo utópico, el vaciamiento político e ideológico de las producciones realizadas en las décadas del 60 y 70, emergen como condición para su legitimación institucional. Sin embargo, la suerte del cruce entre arte y política no depende (ni ayer, ni hoy) totalmente de esas instituciones, sino que también se asienta en las actuales formas de pensar y actuar lo político, de intervenir la realidad con estrategias estéticas y motorizar prácticas colectivas que renueven las ansias de transformación. El libro de Ana Longoni, recupera de forma crítica elementos históricos fundamentales para una discusión que resurge al calor de la conflictividad social y la ebullición política.

Francesca Gargallo (2013). ***Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos de Nuestra América.*** Buenos Aires: América Libre, 385 pp.

Victoria Martínez Espínola. INCIHUSA/CONICET, Argentina.

Este libro es el resultado de una investigación que, para la filósofa, escritora, activista feminista e historiadora de las ideas nuestroamericanas, implicó un 'desubicarse' de su lugar y de los privilegios de su ser mujer académica blanca y lanzarse al viaje, la escucha y el diálogo con mujeres de cientos de pueblos originarios de Abya Yala. Este descentramiento posibilitó a Francesca Gargallo acercarse a la comprensión de lo que significa pensar desde la historia de los pueblos y nacionalidades indígenas: entender sus luchas por el territorio y por el derecho a una cultura propia. Así, distinguiendo junto a Gladys Tzul la diferencia "entre escuchar decir y hacer decir" (p. 80), Gargallo se propone aprender con respeto del conocimiento que las mujeres han compartido en sus diálogos. Su objetivo es claro: no pretende interpretar las creencias y los sistemas interpretativos de las mujeres, considera que eso es tarea de ellas mismas. En cambio, se propone "ubicar en una historia plural de las ideas feministas nuestroamericanas los aportes de mujeres que interpretan la realidad a partir de los conocimientos producidos por su cultura y en diálogo intercultural con otras, en un esfuerzo por

cumplir con la función liberadora, emancipadora y crítica del quehacer filosófico y de los modos propios de la rebelión de las mujeres" (p. 102).

Desde la introducción y los cuatro capítulos que conforman el libro, Gargallo va destejiendo sentidos comunes, contradicciones y mostrando los reveses, tanto de la hegemonía cultural que la 'modernidad emancipada' ha ostentado en la región, como al interior de los propios discursos y acciones de las mujeres indígenas que esa modernidad ha pretendido homogeneizar, negando su complejidad, su diversidad y su riqueza.

La introducción del libro ofrece las coordenadas teóricas que sostienen la propuesta y que nos servirán de guía para recorrer lo que sigue. Aquí Gargallo teje su pensamiento feminista junto a los hilos que ofrecen pensadoras indígenas: su diálogo con la poeta queqchí Maya Cú Choc le permite comprender los diversos *desde dónde* las mujeres reflexionamos y producimos conocimiento. Desde la feminista aymara Julieta Paredes, Gargallo reconoce que *feminista* es toda acción organizada por las mujeres indígenas en beneficio de una buena vida para todas las mujeres. Junto a la feminista comunitaria maya-xinka Lorena Cabnal, la autora se adentra en la complejidad del análisis feminista en situaciones donde lo comunitario y lo colonial se yuxtaponen dando lugar al *entronque patriarcal*. Las reflexiones de la socióloga y activista aymara Silvia Rivera Cusicanqui respecto a la existencia de modernidades indígenas le permiten afirmar la urgencia de pensar una modernidad desagregada y diversa (p. 58), para no reducir el feminismo a un movimiento de la modernidad emancipada y reconocernos en resistencia de las mujeres contra la hegemonía patriarcal y blanca.

En el Capítulo I Gargallo nos habla de los caminos teóricos, epistemológicos y metodológicos que la acercaron a las pensadoras indígenas. Por un lado, la consciencia de la doble feminización construida por la cultura hegemónica blanquizante sobre los cuerpos de las mujeres indígenas (por ser mujeres y por ser indias), pero asimismo la consciencia de que ellas construyen modernidades alternativas al colonialismo y a la victimización. Por otro, la puesta en práctica de una metodología hecha de saber escuchar, leer, preguntar, analizar e interactuar en diálogo desde una apertura al universo gramatical, simbólico y espiritual de la interlocutora bajo una premisa: "no tenerse miedo recíprocamente" (p. 90). Los fragmentos de entrevistas que nutren este libro, entre ellas a Berta Cáceres, Lorena Cabnal, Julieta Paredes, Avelina Pancho, Aida Quilcue, Gladys Tzul y Luz Gladys Vila Pihue son de una claridad y contundencia, que podemos imaginar las voces de esas mujeres y queremos seguir escuchándolas.

En el Capítulo II Gargallo da cuenta de las diversas construcciones de feminismos y de activismos por los derechos y el bienestar de las mujeres indígenas que identifica en la región. Así, teniendo en cuenta las tensiones culturales entre las comunidades y las ciudades, las diferencias generacionales y las diversas relaciones con lo estatal y con la participación social, distingue al menos cuatro líneas de pensamiento feminista entre las mujeres de las naciones originarias: 1) mujeres que trabajan a favor de una buena vida para las mujeres, pero que no se llaman feministas porque temen el cuestionamiento de los dirigentes masculinos de su comunidad y la incomodidad de las demás mujeres; 2) mujeres que se niegan a llamarse feministas porque cuestionan la mirada de las feministas blancas y urbanas sobre ellas; 3) mujeres que reflexionan sobre los puntos de contacto entre su trabajo y el de las feministas blancas y urbanas y que, a partir de allí, se reivindican feministas o "iguales" a ellas; 4) mujeres que se afirman abiertamente feministas desde un pensamiento autónomo (cfr. p. 177). Asimismo, más allá de las distinciones, las transiciones que se dan entre un grupo y otro, y el carácter siempre abierto y cambiante de las denominaciones, la filósofa deja claro que la acción por lograr cambios en lo público y lo privado en pos de relaciones igualitarias entre hombres y mujeres, llevan a las mujeres a constantes lecturas políticas de sus realidades comunitarias, diseños de nuevas estrategias y colectivización de sus experiencias.

En el Capítulo III Francesca Gargallo reconstruye la genealogía del feminismo comunitario retomando los relatos de algunas de sus referentes más destacadas: Julieta Paredes desde Bolivia y Lorena Cabnal en Guatemala. Pero justamente lo comunitario se trata de que esas voces no son individuales, sino que se tejen junto a las de otras, ancestras, abuelas, guías espirituales como Mama Toya, que desde la montaña inicia a Lorena Cabnal en un camino desconocido (cfr. p. 237). El Feminismo Comunitario de la Asamblea Feminista en Bolivia, por su parte, sienta las bases de la crítica a la dualidad jerárquica de los pensamientos indígenas. Desde 2002, mujeres aymaras y quechuas dialogan en asamblea hasta encontrar el consenso colectivo y reflexionan acerca de avanzar en la descolonización y despatriarcalización de nuestras sociedades, porque "si nosotras no gritamos, no hablamos, no denunciamos, no proponemos, no hay revolución posible porque las mujeres somos la mitad de cada pueblo" (Asamblea Feminista Comunitaria de La Paz, p. 250). Gargallo dimensiona también que las feministas comunitarias xinkas y aymaras procuran no aislarse y dar las discusiones en los espacios que las interpelan, como lo hicieron en 2010 con el Pronunciamiento del Feminismo Comunitario en la Conferencia de los Pueblos sobre Cambio Climático en el que ofrecen sus resignificaciones comunitarias y contestarías a los sentidos esencialistas, heteronormativos y patriarcales en torno de los conceptos de *Pachamama*, *Comunidad*, *Reciprocidad*, *Cuerpo*, *Par político* en lugar de complementariedad, *Maternidad* y *Cambio climático*.

Por último, en el Capítulo IV Francesca Gargallo retoma los hilos centrales de las ideas y proposiciones de las mujeres indígenas y lo hace en clave de sus potencialidades para la descolonización y la despatriarcalización de la vida de las mujeres. Así, una estas ideas centrales es la de *dualidad*, noción compleja que, según la autora, el feminismo occidental no ha podido comprender: "La dualidad no es un concepto teórico, abstracto, que pueda estudiarse desde la semiótica occidental, ni siquiera desde el lenguaje simbólico hinduista o taoísta. La dualidad se vive, se baila, se toca; habla, se hace ley, expresa tanto el cuerpo masculino como el femenino y metaforiza el pueblo como un cuerpo con un hombro femenino y uno masculino, tanto el lugar de las mujeres en la creación como el del hombre" (p. 300). Esta idea fuerza nos permite, según Gargallo, reducir el valor de la liberación individual de la mujer, porque somos cuerpo femenino y masculino. Otra de las categorías esgrimida por las pensadoras indígenas es la de *cooperación de género*, la cual sostiene la equivalencia de las funciones femeninas y masculinas en la vida comunitaria y entiende al machismo como herencia del colonialismo, el cual será eliminado cuando los pueblos originarios se rijan por sus propias leyes. Asimismo la consciencia de la relación entre el *cuerpo y territorio*, plasmada en las nociones de Pachamama o en la de Niña Tierra de la cultura Bri Bri (p. 93) y la importancia de conocer, cuidar hablar y tocar nuestros cuerpos para sanarlos de la violencia racista y sexista, son sólo algunos de los diversos aspectos que Francesca transmite aquí, fundamentales a la hora de empezar a hacer tangible la liberación de las mujeres y las comunidades de Abya Yala.

Julia Antivilo Peña (2015). ***Entre lo sagrado y lo profano se tejen rebeldías. Arte feminista latinoamericano.*** Bogotá: Ediciones Desde Abajo, 239 pp.

Victoria Martínez Espínola. INCIHUSA/CONICET, Argentina

La investigación de Julia Antivilo se propone historiar el arte feminista en América Latina acompañada del gesto arqueológico que se plasma en el rastreo y análisis de obras, archivos de diverso soporte, catálogos de arte y discursos de las propias artistas feministas e historiadoras del arte. Esta historia del arte feminista se teje en torno de los relatos acerca de las experiencias políticas estéticas y de las problemáticas específicas que atraviesan sus producciones en la región. Se trata de una

historia del arte pensada desde una teorización abierta y no dogmática, capaz de comprender los múltiples sistemas discriminatorios que caen sobre estas producciones y de reconocer las políticas de autorrepresentación que las artistas vienen construyendo desde hace cuatro décadas para transgredir las representaciones de género hegemónicas vehiculizadas por los discursos artísticos, científicos y de los medios de comunicación masiva.

La estructura del libro consta de la introducción, seis capítulos, algunos de los cuales contienen fotografías y un anexo conformado por un catastro de aristas feministas latinoamericanas, mientras que quien nos lanza a la lectura es Francesca Gargallo desde el prólogo. En la introducción, Julia Antivilo persigue las evidencias y vestigios de la producción de conocimiento acerca de las artes visuales feministas latinoamericanas. Como resultado afirma que, aunque no se trata de un campo de estudios consolidado, existe un interés creciente en la producción, reflexión y acción de arte feminista en la región, cuyo epicentro es México. Según la autora, los vestigios están dados por la materialidad de las señales que guardan los archivos personales de artistas y activistas. Considera a estos archivos, a los que visita personalmente y describe, como una custodia de las experiencias a las que podemos hacer dialogar con el presente al activarlos y reactivarlos en su potencial generador de nuevos conocimientos.

El Capítulo I inicia con las preguntas acerca de los significados producidos por la práctica artística y el lugar *desde dónde* ésta se encarna. Inmediatamente la respuesta apunta al cuerpo como su herramienta, materia y producto. Antivilo sostiene que, desde la colonización hispano-lusitana en Abya Yala y la expansión del cristianismo, los cuerpos y las sexualidades de las mujeres fueron los campos donde se libró la batalla por la invasión, la censura y la violencia propias de esos sistemas de dominación. Y estos son los mismos *cuerpos sujetos* sobre y desde los cuales, siglos después, las artistas feministas van a pintar, esculpir, y transformar las representaciones masculinas hegemónicas en acción política estética, resignificando la premisa del feminismo de los setenta *lo personal es político* como "el cuerpo es político" (p. 40). En esta búsqueda por la propia representación es central el concepto de *experiencia*, ya que es la materia prima sobre la que se construyen las visualidades feministas al evidenciar los tejidos de la dominación masculina en la propia vida. Así, la autora analiza diversas obras en las que artistas de toda la región resignifican, a través de actos performáticos, producciones audiovisuales, collages digitales, graffiteadas callejeras y acciones *pospornográficas* y *pornoterroristas,* las representaciones patriarcales cristalizadas por siglos de androcentrismo acerca de la relaciones entre la vida y los cuerpos de las mujeres con la *casa*, la *naturaleza*, el entramado *raza/etnia/clase*, la *violencia*, las *fronteras nacionales*, el *placer*, la *maternidad* y la *sangre menstrual*.

El Capítulo II aborda la cuestión de la configuración social, política y cultural de la *mirada* a escala global y la hegemonía de los medios de comunicación masiva sobre la cultura visual. Aquí el interés de Julia es rescatar los aportes de la producción de arte feminista en los medios (prensa escrita, Internet, televisión y radio), pero también en las calles (claro ejemplo de ello son la graffiteadas de las *Mujeres Creando* en La Paz), prestando atención a cómo estos actos disruptivos han buscado una incidencia en la cultura y en la cotidianeidad, más que en la historia del arte misma.

El Capítulo III profundiza aún más respecto de los sentidos de *poner el cuerpo* en las prácticas estéticas feministas. Antivilo aporta, sin pretender "contribuir a una definición sobre performance" (p. 141), a una discusión compleja y necesaria acerca de los estudios sobre performance y arte acción en América Latina. Une sus reflexiones a las de Diana Taylor y Carlos Zerpa en el sentido de reconocer que *performance* en nuestra región nos remite a la diversidad ritual de los pueblos originarios y a complejos procesos de hibridez cultural. Asimismo, traza una genealogía del concepto retomando estudios de otras perfomanceras feministas, como Maris Bustamante. Por último,

se detiene en los sentidos que varias/os artistas otorgan a sus prácticas performáticas, retomando los discursos de Mónica Mayer, Carlos Zerpa, Guillermo Gómez Peña, Lorena Wolffer, Lorena Orozco, Elvira Santamaría, Mariana Rodríguez Sosa y Josefina Alcázar. Una de las síntesis de la autora es que "cada performance es una acción política-reflexiva para concientizar que los problemas individuales tienen una raíz social y cultural" (p. 151).

El capítulo IV se aboca al análisis de la política estética de la producción de arte feminista latinoamericano en relación a dos aspectos significativos: lo ritual y la cultura popular. La investigadora analiza diversas propuestas artísticas que incluyen rituales, tanto personales como políticos, que pueden ser de sanación, y que remiten a la evocación de lo sagrado en las culturas originarias americanas y/o africanas, produciendo ese "devenir entre lo sagrado y lo profano que perfila al arte feminista" (p. 158). Otro ejemplo de pasaje entre lo sagrado y lo profano lo encuentra en las *hierofanias feministas*, las cuales aluden a las formas en las que se manifiesta lo sagrado a través de una resignificacion liberadora y rebelde de la religión católica, así como de una subversión del marianismo. Como ejemplo, se refiere a la *Virgen de Los Deseos*, versión de la virgen de las *Mujeres Creando* en Bolivia, a la estampa de la Virgen María y la oración por el derecho al aborto de las *Mujeres Públicas* en Argentina y a la *Virgen de las Panochas* de la colectiva mexicana anarcofeminista *Las Sucias*. Respecto a la relación entre el arte feminista y la cultura popular, Antivilo entiende a esta última como las formas de subordinación de las mayorías y minorías excluidas, "cuyas prácticas y discursos se manifiestan en la periferia de lo hegemónico" (p. 153). En este sentido, considera que el arte feminista está imbuido en lo popular en tanto acción emancipadora, transformadora y contestataria.

En el Capítulo V la autora apunta a desentrañar las tácticas y estrategias de la resistencia feminista, destacando entre ellas la ironía, el sarcasmo y la parodia. Antvilo retoma algunas reflexiones de Ranciére respecto de la eficacia del arte político para dar cuenta del potencial operativo del arte feminista, no sólo en la producción de nuevas visualidades, sino también de formas transformadoras de vivir las relaciones sociales. Julia analiza diversas acciones de artistas feministas que desde el performance, el asociativismo y las creaciones colectivas, el teatro y el activismo político, pueden ser 'leídas' desde los lineamientos de Paulo Freire y ofrecer pistas para la construcción de pedagogías estético-políticas críticas basadas en el disenso, la autorreflexión, la alegría y la convicción de que el cambio no sólo es deseable sino también posible.

Por último, en el capítulo VI, Julia Antivilo pone palabras, desde su propia experiencia como investigadora y perfomancera, a la premisa *lo personal es político*. Aquí destaca su participación en la colectiva transdisciplinaria *Malignas Influencias,* cuyas muestras, instalaciones y performances buscan, desde la fotografía, la escultura y la danza, luchar en el espacio público por la no más violencia hacia las mujeres y la reivindicación del placer como un derecho. En este capítulo, además, Julia ofrece sustanciales reflexiones acerca de la relación entre la autobiografía y el performance. Entiende a esta última como manifestación artística que forma parte del espacio autobiográfico pero que, a diferencia de éste, tiene un carácter inmediato y fragmentario "que transita del espacio de la letra y de la imagen bidimensional a la inmediatez del espacio temporal de la escena, de la representación a la presencia" (p. 193).

Parafraseando a Robin Morgan en el Prefacio a *Sisterhood is powerful* decimos que este libro es una acción, y agregamos que es acción feminista que invita a la producción y análisis de visualidades emancipadoras.

L. García Herrera & F. Sabaté Bel (2015). ***Neil Smith: Gentrificación urbana y desarrollo desigual.*** Editorial Icaria, Colección Espacios Críticos. Barcelona, 376 pp.

Emanuel Jurado. Universidad Nacional de Buenos Aires, Instituto de Geografía. CONICET, Argentina

If a full life is now called utopianism or unrealistic,
then let's hold on to it! Suddenly the social and political future looks radically open….
It is now time to end "utopian antiutopianism" and jump start history again!

Urban Subjects and Neil Smith (2011),
A Manifiesto for the Poetry of the Future

¿Cuál es la relevancia social de los logros académicos del intelectual? ¿De qué manera sus investigaciones y hallazgos en el campo de las ciencias contribuyen a las transformaciones sociales indispensables para alcanzar la justicia social? Esos interrogantes y otros similares han acompañado gran parte de la labor académica del geógrafo radical Neil Smith, cuestión lúcidamente reflejada por García Herrera y Sabaté Bel en el libro *Neil Smith: Gentrificación urbana y desarrollo desigual*. Como otros textos de la colección *Espacios Críticos*, esta obra combina el análisis del pensamiento y la obra del autor con su trayectoria vital, evitando escindir el campo intelectual de su vida personal e inquietudes políticas. En este caso, se trata de un merecido homenaje post mortem a un geógrafo que renovó su disciplina por medio de una permanente reflexión crítica asentada en una sólida y profunda formación académica, basada, como se señala en la obra que reseñamos, en una "filosofía materialista, un enfoque marxista comprometido y un internacionalismo consecuente" (p. 9)[2].

La organización del texto constituye en sí una verdadera invitación a la lectura de la obra de Smith. El desarrollo ameno y preciso del relato refleja el amplio bagaje teórico e histórico de los autores de esta compilación, ya sea en torno al campo geográfico en general como a la obra de Smith en particular. Al permitir al público hispanohablante la posibilidad de acceder a variados textos de Smith en español, esta obra constituye una contribución inestimable desde el ámbito anglosajón hacia la esfera de las ciencias sociales latinoamericanas, ampliando las posibilidades de un análisis radical de los diversos procesos sociales con implicaciones espaciales en América Latina.

Si se sigue el orden planteado en esta obra, el primer apartado *(Neil Smith (1954-2012): el optimismo como elección*) permite conocer los aspectos más relevantes de la vida del autor. Nacido en Escocia, Neil Smith realizó la mayor parte de su carrera académica en Estados Unidos. Según algunos compañeros, fue entre 1974 y 1975 mientras realizaba una estancia en la Universidad de Pensilvania, Filadelfia, cuando experimentó un cambio profundo en sus preocupaciones académicas, virando desde un interés inicial por la geografía física hacia los vínculos entre "geografía, la justicia social y la policía" (p. 18). En 1977 se trasladó a Baltimore para realizar su doctorado bajo la tutela de David Harvey, quien indudablemente alimentó sus ansias por profundizar el conocimiento de las nociones marxistas. Es allí donde desarrolla las primeras formulaciones sobre el desarrollo geográfico desigual, cuyo ápice iba a ser su tesis de doctorado, considerada por muchos su obra teórica maestra. En 1982, se trasladó a la Universidad de Columbia (Nueva York) donde realizó importantes avances en el estudio de la gentrificación, en particular, en la ciudad de Nueva York. Lamentablemente en 1986, el Departamento de Geografía de la Universidad de Columbia fue cerrado, motivando su traslado a la Universidad de Rutger. Aquel fue un período complejo ya que coincidió con el "declive de la geografía radical anglosajona, ante las críticas procedentes de diversas perspectivas posestructuralistas y postmodernas" (p.32). En 2000 fue contratado como profesor de antropología y geografía por The City University of New York (CUNY) donde prosiguió con sus investigaciones plasmadas en diversos artículos y libros, hasta el momento de su muerte, el 29 de septiembre del 2012.

Si bien la idea original de esta colección, como afirman sus autores, es incorporar una conversación con la persona protagonista, dado

2 En adelante, las referencias de la obra reseñada se incorporan en la presente recensión con indicación de paginación.

el fallecimiento de Smith durante el proceso de elaboración de la obra, se acudió al testimonio de tres personas íntimamente relacionadas con él. La sección *Compartiendo el mundo de Neil Smith: Joe Doherty, Don Mitchell y Deborah Cowen* es un ingrediente esencial que permite combinar y ensamblar el análisis de la trayectoria intelectual y personal del autor, en tanto unidad inescindible. En cuanto a sus influencias en relación al pensamiento político/geográfico, Dohertty menciona naturalmente a Marx; al trabajo emergente de su profesor y compañero, D. Harvey; y en el plano específico de las teorías del subdesarrollo, André Gunder Frank y Ernesto Laclau entre otros (p. 55). Respecto al campo de la geografía y de las ciencias sociales en general, todos coinciden en destacar sus aportes en temáticas como el desarrollo desigual, la producción de naturaleza, gentrificación, comprensión de la escala e imperialismo. En su faceta de docente, según Cowen, Smith incitaba a sus estudiantes "a tomar riesgos en sus trabajos, a trabajar duro intelectualmente, y a pensar con rigor" (p. 72).

En cada uno de estos testimonios, se torna visible la tensión existente en el autor, entre trabajo académico y activismo político. Para él, en definitiva, la producción de conocimiento era un acto político. Y esa producción la llevaba a cabo gracias al insumo esencial de su participación en movimientos antigentrificación de base comunitaria, en sus incursiones en los piquetes para expresar solidaridad con las luchas de los trabajadores y el movimiento Ocuppy, militancia alimentada por la lectura, entre otros, de Lenin y Trotsky. Smith también dejó muy clara su visión crítica de la academia en general, y la universidad y la geografía en particular, en su artículo ¿Quién manda esta fábrica de salchichas?[3], donde "animaba a los estudiantes a tratar a la institución como un lugar de trabajo importante y como un campo clave para la batalla política" (p. 73).

El núcleo teórico de la obra está dado por el desarrollo de diversos trabajos en el apartado *Antología de textos* más el valioso agregado del texto inédito *Los conceptos de devaluación, valorización y depreciación en Marx: hacia una clarificación*. La mayor parte de estos textos (y de su obra en general) gira en torno a tres grandes ejes temáticos: naturaleza, espacio y capital; gentrificación, clase y ciudad revanchista; y geografía e imperialismo. En *Hacia una teoría del desarrollo desigual II: la escala espacial y el vaivén del capital*, Smith analiza la movilidad del capital por todo el planeta, empleando como base la teoría desarrollada por Harvey en torno a la soluciones espacio-temporales ante las crisis de sobreacumulación[4]. Sin embargo, Smith busca profundizar el conocimiento en relación a estos movimientos al plantear una teoría del vaivén del desarrollo desigual, afirmando, entre otras cosas, que la movilidad del capital trae consigo el desarrollo de áreas con una alta tasa de ganancia y el subdesarrollo de aquellas áreas con bajas tasas de ganancia (p. 177). Por su parte, en *La naturaleza como estrategia de acumulación*, el autor apunta, en términos generales, a una nueva dimensión de la producción capitalista de la naturaleza (en las últimas décadas), que ha transformado considerablemente las relaciones sociales con el mundo natural.

Otra de las contribuciones significativas de Smith a las ciencias sociales, giran en torno a los estudios urbanos, en espacial sobre los procesos de gentrificación. En *Hacia una teoría de la gentrificación. Un retorno a la ciudad por el capital, no por las personas*, critica a quienes buscan explicar la gentrificación únicamente a través de acciones del gentrificador (consumidor), mientras se ignora el papel de los constructores, promotores, propietarios, prestamistas hipotecarios, agencias gubernamentales, agentes inmobiliarios e inquilinos. Fiel a su enfoque marxista, afirma que la relación entre la producción y el consumo resulta más bien simbiótica, aunque se trata de una simbiosis en la cual domina la producción (p. 86). En *La reafirmación de la*

3 SMITH, N (2000). "Who rules the Sausage Factory?" *Antipode*. N° 32, pp. 330-339.

4 HARVEY, D (2003). *El Nuevo Imperialismo*. Akal. Madrid.

economía: la gentrificación del Lower East Side en la década de 1990, Smith junto a Defilippis profundizan el estudio del proceso gentrificador en uno de los barrios de la ciudad de Nueva York donde el proceso ya está bien documentado.

Por último, en el trabajo *Geopolíticas: la reafirmación de las geografías del Viejo Mundo*, de manera general, desarrolla la relación entre producción de conocimiento geográfico, geopolítica y su relación con el imperialismo.

Esta obra se cierra con el apartado titulado *Un compromiso crítico con el marxismo*, donde los autores resumen las principales aportaciones de Smith al campo de la geografía y las ciencias sociales en general, y vuelven a destacar su trabajo en pos de otorgar rigor científico a las prácticas de los movimientos sociales. En ese sentido, es destacable un breve trabajo incluido también en este libro, *El imperativo revolucionario*, una especie de "arenga" para la imaginación política en tiempos donde las salidas revolucionarias a las crisis del capitalismo parecen distantes. Sin dudas, este artículo, además de describir el espíritu revolucionario del autor, puede resultar un aliciente para el lector a la hora emprender la tarea intelectual de carácter transformadora. Allí, Smith toma prestada la metáfora de James, al afirmar que la revolución puede tomar por asalto al capitalismo, aunque agrega que lo deberá hacer con pocas herramientas (las de la imaginación y del cuerpo) ya que, según él, lo "más importante es la organización social y política para un futuro más humano" (p. 288).

UNIVERSIDAD DEL ZULIA

Utopía y Praxis Latinoamericana

AÑO 21, Nº 75

Esta revista fue editada en formato digital y publicada en diciembre de 2016, por el ***Fondo Editorial Serbiluz, Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela***

www.luz.edu.ve
www.serbi.luz.edu.ve
produccioncientifica.luz.edu.ve

Utopía y Praxis Latinoamericana

Dep. legal: ppi 201502ZU4650

Esta publicación científica en formato digital es continuidad de la revista impresa
ISSN 1315-5216
Depósito legal pp 199602ZU720

Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social

Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela
Facultad de Ciencias Económicas y Sociales
Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA)

AÑO 21, Nº75
Octubre-Diciembre
2 0 1 6

UNIVERSIDAD DEL ZULIA
Serbiluz
Sistema de Servicios Bibliotecarios y de Información
Biblioteca Digital
Repositorio Académico

Directorio de autores

UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 21, Nº. 75 (OCTUBRE-DICIEMBRE), 2016, PP. 199
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.

María del Rayo Ramírez Fierro.
Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
México.
C-Electrónico: rayofierro@yahoo.com.mx

Álvaro B. Márquez-Fernández
Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA)
Facultad de Ciencias Económicas y Sociales,
Universidad del Zulia
Venezuela.
C-Electrónico: amarquezfernandez@gmail.com

Daniela Rawicz
Colegio de Humanidades y Ciencias Sociales,
Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
México.
C-Electrónico: daniela.rawicz@uacm.edu.mx

Gustavo R. Cruz.
CONICET-UNJU y Universidad Católica de Córdoba.
Argentina.
C-Electrónico: gustavorcruz@gmail.com

Estela Fernández Nadal
INCIHUSA-CONICET, Mendoza
Universidad Nacional de Cuyo.
Argentina.
C-Electrónico: esfer@speedy.com.ar

Carlos Molina Velásquez
Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas".
El Salvador.
C-Electrónico: carlosmilinavelasquez@hotmail.com / camolina@uca.edu.sv

Rafael Mondragón
Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM.
México.
C-Electrónico: mondragon.rafael@gmail.com

José Vicente Villalobos Antúnez.
Facultad Experimental de Ciencias.
Universidad del Zulia.
Venezuela.
C-Electrónico: jvvillalobos@gmail.com

Francisco Ganga.
Universidad de Los Lagos.
Chile.
C-Electrónico: ganga.francisco@gmail.com

Fernando Aínsa
Escritor y ensayista
Investigador del CRICCAL, Sorbonne Nouvelle París III
Antiguo Director Literario de Ediciones Unesco.
Uruguay.
C-Electrónico: fernandoainsa1@gmail.com

Hugo Biagini
Universidad de Buenos Aires, CONICET,
Argentina.
Argentina.
C-Electrónico: hbiagini@speedy.com.arr

Horacio Cerutti-Gulberd
Universidad Autónoma de México.
México.
C-Electrónico: ceruttihoracio@yahoo.com.mx

Alex Ibarra Peña
Universidad Católica del Maule Talca-Chile
Corresponsal de *Le Monde Diplomatique*
https://www.lemondediplomatique.cl/Filosofia-situada-y-cultura.htm
Chile.
C-Electrónico: alexibarra2013@gmail.com

UNIVERSIDAD DEL ZULIA

Utopía y Praxis Latinoamericana

AÑO 21, Nº 75

Esta revista fue editada en formato digital y publicada en diciembre de 2016, por el ***Fondo Editorial Serbiluz, Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela***

www.luz.edu.ve
www.serbi.luz.edu.ve
produccioncientifica.luz.edu.ve